

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ORALITÉ PRIMAIRE ET TRANSMISSION DES SAVOIRS :
ÉTUDE DE CAS SUR LES PRATIQUES DU
VODOU HAÏTIEN À MONTRÉAL-NORD

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

CLAUDE GILLES

MARS 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À la mémoire de Grann Zè

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait pas pu être mené à bien sans le soutien de mon directeur, monsieur le professeur Mouloud Boukala. Je tiens à le remercier pour la pleine confiance qu'il m'a accordée dès le début des travaux. Mes remerciements s'étendent aux professeurs André Éric Létourneau et Martin Lussier pour avoir accepté d'évaluer ce travail.

Je remercie ensuite tous ceux et toutes celles qui m'ont soutenu moralement et académiquement tout le long de mon parcours à la fois exaltant et exigeant. À vous, membres de ma famille, notamment Sandrellie Séraphin, mon fils Peren, ma mère Rose-Claire Merzier, Mélana Merzier, Lavoisier Gilles, Mireille Bien-Aimé, Nixon, Lynda et Magdala Gilles, je vous exprime toute ma reconnaissance. Mes remerciements s'adressent aussi à Emerson Jean Baptiste. Les documentations et les révisions de textes de ce docteur en sociologie m'ont été très utiles. Je n'oublierai jamais Jobnel Pierre, Raoul Altidor, Hugo Merveille, Jean Gardy Gauthier, docteur Roromme Chantal, docteur Serge Philippe Pierre, docteur Louis Gabriel Blot, docteur Hérold Toussaint, docteur Jean Eddy Saint Paul, Pharès Jérôme, Jean-Claude Louis, Thomas Lalime, Pierre Manigat junior, Pierre-Raymond Dumas, Frantz Duval, André Lachance, Franck Cobby, Rodney Saint-Éloi, Junior Victor, Ralph Civil, Clark Serge Jean-Baptiste, Renel Exentus, Edenne Rock, Lucmane Vieux, Blanc Delva, Caleb J. Desrameaux, Judith Jeudy, Hérold Israël, Wilhem Alexandre, Dr Mario Théliard, Me Emmanuel Faustin, Adolphe Janvier, Kenzy Papillon, Jean Délima Assé, Jamelle Hypolite, Dimitry Orisma et Dieudonné Joachim, les premiers qui m'encouragèrent

dans cette belle aventure. J'ai aussi une pensée respectueuse pour feu Jean Guetty César.

Je tiens finalement à témoigner ma gratitude à toutes les personnes concernées et dont les noms n'apparaissent pas ici. Je n'ai pas assez de mots pour remercier les *ougan* et *manbo* qui participèrent volontiers à cette étude. Sans vous, ce travail n'aurait pas eu lieu.

Et j'ai une pensée spéciale pour tous ceux et celles qui ont vécu dans la tradition orale à l'instar de *Grann Zè*, ma défunte grand-mère. Cette dernière a vécu dans l'oralité primaire durant ses 110 ans de vie. Pas de pays ni de tradition orale sans grand-mère.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	viii
LISTE DES TABLEAUX.....	ix
RÉSUMÉ.....	x
ABSTRACT	xi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE.....	9
1.1 Immigration haïtienne à Montréal, Montréal-Nord et le vodou.....	9
1.1.1 Le vodou haïtien et ses pratiques à Montréal-Nord	15
1.2 Problématique de recherche	20
1.3 Hypothèse de recherche	20
1.4 Objectif général de la recherche.....	20
1.4.1 Objectifs spécifiques	20
CHAPITRE II	
CADRE CONCEPTUEL	22
2.1 La nature du vodou et ses multiples fonctions.....	22
2.1.1 Le vodou et ses frontières avec la sorcellerie et la magie	26
2.1.2 Le vodou : religion polythéiste ou monothéiste ?	27
2.1.3 De la notion des connaissances et savoirs.....	28
2.1.4 Transmission, mémoire et savoirs du vodou.....	30
2.1.5 L'oralité primaire	31
2.1.6 Le vodou et ses rites.....	33

CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	36
3.1 Posture épistémologique	36
3.2 Méthodologie de recherche	38
3.2.1 Étude de cas.....	39
3.3 Entretien semi-directif et recrutement des participants.....	41
3.3.1 Description du site d'étude.....	43
3.3.2 Profil des participants.....	44
3.3.3 Grille d'entretien	47
3.3.4 Analyse.....	49
CHAPITRE IV	
PRÉSENTATION ET INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS	52
4.1 Facteur cérémoniel du vodou haïtien à Montréal-Nord	54
4.1.1 La fonction de la prière dans les cérémonies vodou	55
4.1.1 La prière conduit à tout.....	61
4.2 Le chant comme élément transversal	64
4.3 L'initiation comme rituel de passage	66
4.4 L'apprentissage par observation	70
4.5 Le rêve comme moyen de communication entre les vivants et les morts	71
4.6 Dimension médicale du vodou haïtien à Montréal-Nord.....	78
4.7 La double fonction des sociétés secrètes.....	84
4.8 La tradition comme cadre opératoire	86
4.8.1 La transe dans le vodou.....	88
4.8.2 Le langage du tambour dans le vodou	91
4.8.3 La danse à Montréal-Nord	93
4.8.4 Les vèvè.....	96
4.9 Facteur identitaire.....	98
4.10 La tradition orale comme construction d'identité.....	99
4.10.1 Considérations générales sur la transmission des savoirs du vodou	104

CONCLUSION	108
ANNEXE A	
GUIDE D'ENTREVUE	116
ANNEXE B	
TABLEAU DES CODES DE COULEURS ET LISTES DES SAINTS CATHOLIQUES ASSOCIÉS AUX LWA	118
BIBLIOGRAPHIE	121

LISTE DES FIGURES

Figures	Pages
4.1 Cérémonie de vodou dans un <i>lakou</i> à Montréal.....	56
4.2 Cérémonie de mariage mystique dans un <i>lakou</i> à Montréal	73
4.3 Crise de possession, lors d'une cérémonie vodou à Montréal-Nord.....	89
4.4 Une manbo officie dans un <i>badji</i> au centre duquel se dresse un poteau-mitan à Montréal-Nord.....	90
4.5 Orchestre de tambours dans un <i>lakou</i> à Montréal-Nord	92
4.6 Danse dans un des temples vodou à Montréal	95
4.7 Des <i>vèvè</i> tracés	97

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
3.1 Caractéristiques des répondant(e)s.....	45

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur le rapport intime du vodou haïtien avec l'oralité, ou encore l'*oraliture*, appellation préférée de chercheurs afro-caribéens pour montrer la vitalité de l'art oral. Le culte vodou pratiqué à Montréal-Nord, comme cas d'étude, nous amène d'emblée à la problématique de l'oralité, au topique dualiste existant entre la civilisation du signe, donc de l'écriture, et celle du verbe, c'est-à-dire de la parole. On remarque que la transmission des savoirs du vodou est très hétérogène. Les vodouisants s'appuient donc sur des rituels mélangeant chants, prières, danses, rêves, *vèvè*, expressions orales et gestuelles... ainsi que sur des musiques de rythmes africains pour assurer la transmission des savoirs : cérémoniels, médicaux, traditionnels, etc.

Cette étude aborde l'oralité comme outil pour transmettre les savoirs en prenant comme cas d'étude le vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord. Elle approche aussi la notion d'identité ethnoreligieuse, car le vodou comme culte de lignage, dépourvu d'écriture, est pratiqué dans un contexte d'immigration en Occident, socialement et juridiquement contraignant. L'oralité devient ainsi un savoir-faire, un savoir-vivre et même un savoir-être pour les adeptes du vodou. Ce travail traite, entre autres, le rôle de la « mémoire », une faculté qui requiert la capacité de conservation et de transmission de l'histoire, des connaissances et des traditions ancestrales laissées comme legs à la société contemporaine.

Mots clés : vodou, oralité, Haïti, Montréal-Nord, transmission.

ABSTRACT

This research focuses on the inherent relationship of Haitian vodou with *orality*, or *oralitura*, preferred notion of Afro-Caribbean researchers to show the vitality of the oral art. The vodou cult as practiced in North-Montreal, leads us directly as a case study into the problem of *orality*, the topic of dualism existing between the civilization of the sign, therefore the written and that of the verb, meaning that of the spoken. We note that the transmission of the knowledge of vodou is very heterogeneous. The vodunists thus rely on rituals mixing songs, prayers, dances, dreams, *vèvè*, oral expressions and gestures... as well as embellished African rhythms to ensure the transmission of knowledge: ceremonials, medicals, *traditionals*, etc.

This study addresses the question of orality as a tool to transmit knowledge by taking as a case study Haitian voodoo as practiced in Montreal North. It also approach the concept of ethno-religious identity, for vodou viewed as a lineage of cult, devoid of writing, is practiced in the context of immigration in the West, socially and legally constrained. Orality then becomes a skill, an etiquette and even a way of being for the vodou adepts. This work addresses, among others, the role of memory, a term which requires the conservation of power and transmission of history, knowledge and ancestral traditions remaining as a legacy to contemporary society.

Keywords: *vodou*, *orality*, Haiti, North-Montreal, transmission.

INTRODUCTION

Quand il est question de l'accès aux savoirs scolaires (Steiner et Ladjali, 2003) chez les *Inuits* de Mashteuiatsh (Boucher, 2005) ou encore chez les *Kanaks* en Nouvelle-Calédonie (Leblic, 2010), la culture de l'oralité donne souvent lieu à des controverses. S'agit-il de l'oralité primaire, de l'oralité secondaire ou encore de l'oralité mixte lorsqu'il est question de transmettre les savoirs ?

Dans le cas du vodou¹ haïtien, l'oralité primaire (voir la définition à la page suivante) prédomine. Ce qui paraît aux antipodes de la civilisation écrite. La culture occidentale semble, en effet, avoir donné raison à ce proverbe : « Les paroles s'envolent, les écritures restent », ce à quoi Amadou Hampâté Bâ (1900-1991) aurait certainement répliqué en se référant à la tradition orale de l'Afrique : « Quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ». Cet adage et cette citation illustrent une vieille opposition entre deux civilisations : l'écrite et l'orale. La première trouve sa raison d'être avec l'émergence² de l'imprimerie au milieu du XVe siècle, bien que l'histoire de l'oralité soit inscrite dans la temporalité de l'humanité. Walter J. Ong (2014) propose ainsi : « La société humaine s'est d'abord construite grâce au discours oral ; l'acquisition de l'écriture n'apparut que très tardivement dans l'histoire et, à l'origine,

¹ Le terme « vodou », souvent écrit « vaudou », « voodoo », ou encore « vodoum », désigne le même culte apparu en Afrique de l'Ouest au XVIIe siècle. « Vodou » est l'orthographe que nous adoptons dans la présente étude puisqu'elle est plus proche du créole haïtien né par un procédé et un contexte similaires au culte. Elle se rapproche aussi de *vodu* ou *vodun*, façon de l'écrire au Dahomey, aujourd'hui le Bénin. Nous n'utiliserons les autres orthographes que dans les citations directes ou les titres d'ouvrages et articles utilisés.

² Dans le tome II de son *Encyclopédie théologique*, l'Abbé Migne fait mention de l'existence d'ouvrages et de copistes avant l'invention de l'imprimerie. Citant un passage de Xénophon et de Diogène Laërce, Migne confirme le commerce des livres à Athènes vers la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ.

seulement dans certains groupes » (*ibidem*, 2014 : 22). L'imprimerie favorise, en effet, la rencontre des cultures, l'approfondissement des connaissances, la sauvegarde de la mémoire, le partage des savoirs, etc. Elle peut aussi faire l'inverse en contribuant à la dissémination d'une pensée parfois hégémonique. Willy Apollon (1976 : 159), dans *Le vodou, un espace pour les « voix »*, illustre un troublant rapport idéologique existant entre la représentation de l'écriture et le vodou qui est dans la civilisation du verbe³. Inventée dans le contexte de transcription manuelle de tous les documents bibliques existant à l'époque, l'imprimerie sert, entre autres, à la diffusion des idéologies religieuses et politiques. L'expansion ininterrompue de l'imprimé en tant que média donne par conséquent le sentiment que *l'oralité primaire* a complètement disparu. Pour emprunter une réflexion de Johnson (1992), l'homme occidental a une conception hiérarchique, mais aussi par compartimentage de l'univers. L'influence à laquelle l'auteur fait référence s'opère à travers les écoles comme institutions de prédilection de la transmission des savoirs se dissémine en Occident. Ces institutions peuvent aussi servir à l'acculturation des sociétés à tradition orale. Boucher (2005) cite en exemple le cas des pensionnats pour les Autochtones de l'époque coloniale⁴ : pour ces derniers, la tradition orale était un mode de transmission, une façon de faire, mais surtout une façon d'être.

³ « Le texte, en effet, est la constitution d'un ailleurs. Il produit cet ailleurs comme une vérité dont il est maintenant la violence. De signifier, il contrôle, pire, il monopolise le contrôle, imposant l'herméneutique, la recherche d'un sens dernier qui livrerait au compte-gouttes la vérité à la glose et à l'obéissance. Dans ce jeu où il sépare les initiés des postulants, le texte distribue les places avec les pouvoirs. Il répartit et partitionne. Il devient le garant du discours, sa règle, voire son lieu de vérité » (Apollon, 1976 : 29).

⁴ Le flux migratoire d'Européens en Amérique allait influencer les rapports entre Autochtones et puissances coloniales. Le gouvernement canadien a décidé, entre 1867 et 2000, de placer quelque 150 000 enfants autochtones dans des pensionnats. « Civiliser et christianiser » les enfants autochtones fut l'objectif ou la « politique de génocide culturelle » élaborée par le gouvernement fédéral du Canada et les missionnaires impliqués. Pour arriver à cette fin, divers moyens furent alors utilisés à partir des années 1930 : le système de réserve et les pensionnats (Boucher, 2005). De la sorte, les enfants des Premières nations du Canada étaient séparés de leurs parents et de leur communauté respective d'un bout à l'autre du pays. La politique d'assimilation des autorités canadiennes n'est pas restée sans incidence sur la manière de transmettre les connaissances – la

Pour revenir à l'oralité primaire, Ong (2014) considère celle-ci comme « une culture vierge de toute connaissance de l'écriture ou de l'imprimé » (*ibidem*, 30-31). Tandis que l'oralité secondaire, par opposition à l'oralité primaire, « caractérise l'actuelle culture technologiquement avancée où une nouvelle forme d'oralité repose sur le téléphone, la radio, la télévision et divers autres appareils électroniques dont l'existence et le fonctionnement dépendent de l'écriture et de l'imprimé » (*ibidem* : 31).

Dans son ouvrage intitulé *Parler comme un livre*, Françoise Waquet (2003 : 8) montre « la ferveur dont l'oralité a joui dans les études portant sur les formes de la culture qualifiées de populaires ». Dans les sociétés sans écriture, selon l'anthropologie contemporaine, la tradition orale ne perd pas son primat. La vitalité dont parle Waquet (*ibidem*) s'exprime tant dans les travaux des folkloristes que dans ceux des historiens dont les recherches sont liées à l'anthropologie culturelle. Même dans des milieux où l'empire de l'imprimé est le moyen de communication incontesté (Ong : 7), certains savoirs, entre autres le poème, se transmettent par la voix vivante et non par le livre (Steiner et Ladjali, 2003 : 60). Ces derniers (*ibidem*) soutiennent que le génie de la poésie est oral. Dans *Éloge de la transmission*, les deux auteurs citent en exemple le Moyen-Orient comme culture d'oralité. Des hommes et des femmes du Moyen-Orient peuvent mémoriser aujourd'hui encore jusqu'à mille vers de l'époque des grands chants d'amour (*ibidem*, 69-70). Les traditions orales, d'ailleurs, gardent une place prépondérante dans les écritures émergentes. Sylvie André (2007) définit cette approche littéraire en parlant d'œuvres « transcrites selon des méthodes propres à la linguistique et utilisées en ethnologie ou ont fait l'objet de réécritures littéraires parfois très éloignées de l'œuvre par des communautés tentant d'échapper à la reproduction occidentale » (André, 36).

tradition orale – dans les communautés autochtones. Ces derniers voyaient donc leurs langues interdites (Cottam, 1997 : 19, cité par Boucher).

La communication orale comme premier régime de savoir remplit, selon Paul Zumthor (2008), une fonction d'extériorisation. Collectivement et globalement, elle fait entendre, dans un groupe social, le discours⁵ qu'une société tient sur elle-même et assure la perpétuation du groupe en question et de sa culture. C'est pourquoi un lien spécial et très fort l'attache à la « tradition », celle-ci étant, en son essence, continuité culturelle (*ibidem*, 169). Les voix humaines forment ce que l'auteur appelle « un bruit de fond, une stimulation sonore qui, dans certains cas, prend une acuité plus grande, car elle fait appel aux formes profondes de l'imagination collective » (*ibidem*, 169). Ces cas constituent la *poésie orale*, telle que décrite par le médiéviste ou la *prière dior* dans la mythologie vodou. De ce fait, Zumthor (*ibidem*) incorpore les mouvements et la présence du corps à la poésie orale :

Ensemble, ils (les gestes) portent sens à la manière d'une écriture hiéroglyphique. Le geste ne transcrit rien, mais produit figurativement les messages du corps. La gestualité se définit ainsi (comme l'énonciation) en termes de distance, de tension, de modélisation plutôt que comme système de signes. Elle est moins régie par un code (sinon de façon toujours incomplète que locale) que soumise à une norme (Zumthor, 1983 : 196).

Dans *La lettre et la voix, de la littérature médiévale*, Zumthor aborde le débat sur la civilisation écrite et la poésie orale. Il souligne ainsi « l'asservissement » (*ibidem*, 8) des intellectuels formés en Europe, tel que confirmé par Saint-Éloi (1999 : 14) :

[...] Douze ou quinze générations d'intellectuels formés à l'euro péenne, asservis aux techniques scripturales et à l'idéologie qu'elles secrètent, avaient perdu la faculté de dissocier les idées de poésie et d'écriture. Le « reste », marginalisé, tombait dans le

⁵ Le discours que le vodou haïtien tient sur lui-même est celui de « transmettre un savoir valorisant la pureté africaine du vodou, en le débarrassant de ses influences chrétiennes » (Clorméus, 2014 : 2). Dans un arrêté promulgué le 4 avril 2003, l'État haïtien reprend, en ce sens, les arguments des apôtres du vodou. L'arrêté paru dans *Le Moniteur* (2003), journal officiel de la République d'Haïti, considère que « le Vodou, religion ancestrale, est un élément constitutif de l'identité nationale ». Le vodou, produit d'Haïti, affirme Frantz-Antoine Leconte (2009, 11), « est sans cesse reproduit et disséminé à travers la culture ou l'héritage qui se transmet de génération en génération » (*ibidem*).

discrédit : estampillé « populaire » par opposition à « savant », à « lettré », désigné (on le fait encore de nos jours) de l'un des termes composés qui dissimulent à peine un jugement de valeur, « infra », « paralittérature », ou leurs équivalences en d'autres langues (*ibidem*, 1987 : 8).

L'oralité, comme elle l'est au Moyen-Orient, trouve aussi sa résonance dans le vodou haïtien. Culte ou encore élément culturel et folklorique, le vodou s'appuie sur des rituels notamment prières, danses, chants, rythmes musicaux et autres manifestations où l'oralité prédomine pour assurer sa transmission. Frantz-Antoine Leconte parle, en ce sens, d'« une riche pratique de rituels et de gestuels » (2009, 6) suscitant un « intérêt sans cesse accru » (*ibidem*) dans le vodou haïtien. Ces pratiques renforcent l'idée que la tradition orale garde sa densité dans tout transfert de savoir. Depuis sa création, le vodou s'adapte aux besoins du temps pour survivre à l'hégémonie culturelle occidentale qui l'a caricaturé de « culture de nègres cannibales, de sauvages et de barbares » (Hurbon, 2007 : 27-39) qui s'obstinent dans le polythéisme. Il se place ainsi en ambivalence face au pouvoir auquel il a eu à faire face. Puis, il a dû se confronter à un christianisme aux multiples visages (Clorméus, 2014 : 2). « Cette religion du lignage ou ethnique, dont l'ancrage territorial serait incontournable » (Capone, 2010 : 235), partage aussi le champ religieux avec une franc-maçonnerie déiste en Haïti. Jusqu'à aujourd'hui encore, les rapports entre le vodou et les « grandes religions » du Livre sont marqués du sceau de la polémique, tant en Haïti qu'au sein de sa diaspora.

Le vodou ne comporte ni ouvrage sacré⁶ ni théologie dogmatique. Il survit par les seuls modes d'expression orale, artistique et rituelle traduite dans un créole tout aussi

⁶ Circonscrite dans l'anthropologie au temps d'Émile Durkheim (Casajus et Dumas), la notion du sacré « évolue et s'enrichit dès lors qu'il est pris en charge par une culture écrite » (Wunenburger, 2009 : 128). On parle depuis un certain temps d'ouvrages mythiques ou sacrés comme la Bible, le Coran, etc. pour faire référence au divin, à la parole sacrée de l'humain avec le transcendant (*ibidem*). Au départ, le vocable n'était pas utilisé comme substantif (Casajus et Dumas) ; on observe ensuite une certaine épuration de ce terme. Pour reprendre le mot de Wunenburger (*ibidem*) : « le sacré semble alors moins confondu avec des phénomènes de force, puissance, violence de la vie que

atypique, de rythmes musicaux et de danses folkloriques. Appelés *ougan/manbo* dans le panthéon vodou, des prêtres et prêtresses servent d'intermédiaires entre les *lwa*⁷ et/ou *mystères* (esprits) érigés en panthéon. Nous nous intéresserons donc, tout le long de ce mémoire, au processus de transmission des savoirs dans le vodou haïtien qui n'est pas pratiqué seulement en Haïti. L'émergence ou l'extension du culte en France, en Amérique du Nord, particulièrement au Canada (spécifiquement à Montréal-Nord) et aux États-Unis, entre dans la dynamique de *mondialisation* des religions survenue à partir du début des années 1990 (Capone, 2010 : 235). L'essentiel de cette recherche est lié au sanctuaire vodou à Montréal-Nord.

Notre recherche vise à répondre à la question suivante :

Comment les savoirs vodou (cérémonie, aspect médical, tradition, etc.) sont-ils transmis à Montréal-Nord où le culte vodou est pratiqué dans un contexte d'immigration socialement et juridiquement contraignant ?

C'est par l'approche inductive, au travers de la méthode ethnographique, que nous désirons répondre à la question posée. Celle-ci nous amènera à la problématique de notre recherche (voir le prochain chapitre) consacré à la présentation de la population étudiée ainsi qu'à l'objet de notre étude. L'approche inductive nous permettra de cerner et de comprendre les modes de transmission des savoirs du vodou haïtien à Montréal-Nord. L'approche inductive nous permettra de cerner et de comprendre les modes de transmission des savoirs du vodou haïtien à Montréal-Nord.

déployé à travers du sens narratif qui guide la sacralisation du monde en la concentrant sur la source même du texte (Bible) ».

⁷ *Lwa* (*loa*, en français) désigne les esprits du culte vodou. Les *lwa* sont aussi appelés « mystères », anges ou saints dans certaines régions d'Haïti.

Durant l'étude de terrain menée entre février et mars 2016, nous avons exploré les différents types de savoirs du culte vodou relatés dans la problématique de recherche. Les entretiens semi-directifs combinés aux sources secondaires obtenues sur le terrain et par le biais d'Internet serviront de base à l'analyse thématique que nous présentons dans cette étude.

Ce mémoire compte quatre chapitres. Au sein du premier chapitre, nous examinerons la problématique. Nous retracerons le contexte d'immigration des Haïtiens au Québec et situerons quelques déterminations historiques ayant forgé l'identité ethnique de la communauté haïtienne de Montréal. Nous dresserons, entre autres, un portrait socio-économique, et démographique de la communauté haïtienne, spécifiquement à Montréal-Nord.

Le deuxième chapitre sera consacré au cadre conceptuel. Il s'agira, en effet, d'explicitier les concepts la nature du vodou et ses multiples fonctions, le vodou et ses frontières avec la sorcellerie et la magie, la notion des connaissances et savoirs, la transmission, la mémoire et les savoirs du vodou, l'oralité primaire, le vodou et ses rites. Dans le troisième chapitre, nous indiquerons la méthodologie qui nous servira de guide tout au cours de cette étude. Nous déterminerons d'abord notre posture épistémologique et, ensuite, la méthode de recherche (qualitative) convenant bien à nos intentions exprimées autant pour explorer le sujet de recherche que dans les objectifs fixés. Nous explorerons aussi le choix de notre technique de collecte d'informations (par entretiens semi-directifs) et l'outil de collecte des données (l'entrevue). Dans ce même troisième chapitre, nous dresserons le profil des participants avant de présenter la grille d'entretien.

Au quatrième chapitre, nous procéderons respectivement à la description et à l'analyse des données obtenues sur notre terrain anthropologique. Et, en conclusion de ce mémoire, nous effectuerons une synthèse générale de la recherche avant de jeter

un regard critique sur les résultats et sur la démarche de recherche. Par ailleurs, nous soulignerons les limites de cette étude de cas et dégagerons des perspectives de recherches en lien avec le sujet.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

Ce chapitre présente la problématique de recherche qui vise l'observation et la documentation des types de traditions orales dans le vodou haïtien à Montréal-Nord. Le choix de l'arrondissement Montréal-Nord comme terrain d'étude s'explique par le fait qu'il affiche le taux le plus élevé, soit 21,1 % (Statistique Canada, 2011 : 9) de résidents de la population d'origine ethnique haïtienne de la région métropolitaine de Montréal.

1.1 Immigration haïtienne à Montréal, Montréal-Nord et le vodou

Selon McNicoll (1993 : 5), la fin des années 1960 est marquée par un flux d'immigrants des pays du Tiers-Monde vers les pays occidentaux. La violence de la dictature des Duvalier (1957-1986) établie en Haïti pousse certains citoyens à s'exiler dans les Caraïbes et au Canada. Selon Paul Dejean (1998), quelque 95 % des immigrants haïtiens, à l'époque, résidaient au Québec (*ibidem*, 13). Ces premiers migrants haïtiens, selon Micheline Labelle (2004), se sont bien intégrés dans la société québécoise en raison de la langue française qu'ils maîtrisaient, de liens étroits de parenté et de leurs compétences (*ibidem*). Pour Lucie Gingras, ces migrants étaient surtout recrutés au sein de l'élite haïtienne. Ils constituaient même une élite « plus cultivée que la nôtre » (Gingras, citée dans Icart, 2006 : 49). Entre 1968 et 1972, presque la moitié des immigrants haïtiens se sont adonnés à des activités d'enseignement. Toutefois, étant donné

le grand besoin de main-d'œuvre en Amérique du Nord dans les années 1970, on assista à un changement du profil de l'immigration haïtienne vers le Canada. Des ouvriers qualifiés ou non spécialisés s'y installent alors massivement. Une génération de Québécois d'origine haïtienne renforce avec le temps la communauté haïtienne dans la *Belle Province* (Icart, 2006). Selon Frantz Voltaire (2007), Montréal compte environ 150 000 Haïtiens (*ibidem*, 54).

Dans *Portrait statistique de la population d'origine ethnique haïtienne au Québec en 2011*, on identifie au moins trois générations au sein de cette communauté, laquelle comprend 43 % de natifs du Canada, mais nés de parents haïtiens, et dont plus de la moitié, soit 57 %, sont nés à l'étranger, notamment en Haïti (2011 : 3). Cette dernière catégorie, selon Statistique Canada (2011), constitue la première génération. La deuxième génération est composée de personnes nées au Canada d'au moins un parent haïtien (*ibidem*, 4). La structure d'âge de cette communauté, selon la même étude, permet de voir que chez elle, la proportion de jeunes est plus élevée que chez la population québécoise. En effet, 26,9 % de la population d'origine haïtienne au Québec est « âgée de 15 ans et 15,8 % ont de 15 à 24 ans ; les parts relatives de ces mêmes groupes d'âge au sein de la population du Québec correspondent à 16,3 % et 12,6 % » (*ibidem*, 5).

Étant donné que notre étude porte sur la transmission du savoir vodou à Montréal-Nord, il semble important de donner quelques données démographiques sur cette communauté. Selon Statistique Canada (*ibidem*), 21 % de la population d'origine haïtienne réside à Montréal-Nord. Dans un portrait statistique de la population d'origine haïtienne dressé en 2011, le gouvernement du Canada révèle que la quasi-totalité des 119 185 personnes originaires d'Haïti, soit 93,6 %, résident dans la région métropolitaine de Montréal. Pas moins de 32 % de cette population migratoire est née en Haïti.

Sur les plans économique et religieux, la situation contemporaine de la population québécoise d'origine haïtienne est aussi prise en considération lors de l'*Enquête nationale auprès des ménages* (ENM) par le gouvernement du Canada. Les professions les plus répandues sont liées « à la vente et aux services (28,2 %), aux commerces du détail, au secteur de la santé (16,9 %), aux affaires, à la finance et à l'administration (14,3 %), à l'enseignement, au droit et aux services sociaux, communautaires et gouvernementaux (12,2 %) ainsi qu'aux métiers, au transport et à la machinerie » (*ibidem*, 7).

D'un point de vue religieux, il n'existe pas de statistiques officielles sur le nombre de vodouisants déclarés au Québec. Cependant, le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion avance les chiffres suivants relativement aux religions de la communauté haïtienne au Québec : pour la religion catholique (50,1 %), pour les autres religions chrétiennes (26 %), pour la religion pentecôtiste, pour la religion baptiste (8,6 %); 9,3 % ne déclarent aucune appartenance religieuse (Statistique Canada, 2011 : 4). Le tableau des caractéristiques ethnoculturelles de la population haïtienne dans la capitale québécoise n'affiche aucun chiffre sur le vodou. Certains pratiquants et anthropologues, cependant, prétendent que leur culte et l'histoire de leur pays sont indissociables, « d'abord parce que c'est cette histoire qui a façonné le vodou haïtien dans toute sa spécificité. Ensuite parce que le vodou lui-même a joué un rôle important dans le passé du peuple haïtien et qu'il continue à influencer son présent » (Peressini et Beauvoir-Dominique, 2012 : 12). Dans l'avant-propos de *Vodou*, Mark O'Neill (2012 : 5) abonde dans le même sens.

[...] Quelque 100 000 immigrants haïtiens et leurs descendants vivent actuellement au pays. Tous n'adhèrent pas aux croyances et aux pratiques reliées à cette spiritualité, bien sûr, mais le vodou constitue une part de leur héritage culturel et leur collectivité représente une source intarissable des connaissances et d'enseignements à ce sujet [...].

Le vodou haïtien cherche à se frayer une place au Québec (Munier, 2011 : 3) dans un contexte d'immigration. Ce déplacement de population haïtienne vers le Québec provoque une rencontre des cultures. Ainsi, le vodou déborde aujourd'hui les frontières d'Haïti et intensifie sa présence en Amérique du Nord. Il faut toutefois souligner que les sociétés québécoise et haïtienne entretiennent une complicité historique, car elles ont en commun la langue française qui procure une proximité culturelle (Pierre, 2007). Notons, entre autres, les dimensions postcoloniales, minoritaires et même les velléités souverainistes au Québec, ce qui semble donner raison à la thèse de Nowicki et Porebski (2008) selon laquelle des relations à l'altérité se développent dans une dynamique constitutive d'identité pour les ethnies et communautés culturelles (*ibidem*, 7).

À la faveur de l'approche transnationale des phénomènes religieux, au début des années 1990, le vodou s'est progressivement projeté dans l'espace public occidental. Le processus de mondialisation, tel qu'il se déploie actuellement, n'est pas sans conséquence dans le contexte postcolonialiste.

L'approche transnationale⁸ des phénomènes religieux conduit à un changement de paradigme, à un nouveau regard sur les religions en migration. Cette forme de mondialisation oblige les ethnies à réinventer des formules du vivre-ensemble. Les questions identitaires constituent, en effet, l'un des principaux enjeux chez les groupes ethniques à l'ère postcoloniale⁹ tant en Europe que dans les Caraïbes, ou en Amérique du Nord où le vodou se propage. C'est le cas, par exemple, du Canada.

⁸ Le terme « transnational » définit toute activité entreprise et menée par des acteurs non institutionnels, qu'ils soient des groupes organisés ou des individus qui croisent les frontières des États-nations (Capone, 2010 : 235).

⁹ Le postcolonial est présenté dans *La question postcoloniale* comme un adjectif utilisé plus que jamais comme étant « polémique et négatif » (2006, 4e de couverture). Il sert notamment à remémorer « les séquelles de la colonisation dans les pays devenus indépendants, et il qualifie aussi dans les anciennes métropoles coloniales des problèmes qu'elles ne connaissaient pas avant les indépendances » (*ibidem*).

Après avoir favorisé l'immigration des Européens, le Canada, en effet, modifie le portrait de l'immigration (Mossière, 2012). Comme le souligne la chercheuse (*ibidem*), les politiques publiques du pays promulguées en 1968 ouvrent la voie à une plus grande diversité ethnoreligieuse. Ces changements survinrent au moment même où le Québec amorçait sa modernisation et sa sécularisation. Le vodou haïtien franchit donc les frontières, et ses adeptes immigrés au Canada, particulièrement à Montréal-Nord, expriment leur foi au culte.

Pourvues d'une nature ambivalente, multiforme et d'une puissance abstraite, les divinités de cette religion *dansée*¹⁰ qu'est le vodou, pour reprendre une expression d'Alfred Métraux (1902-1963), peuvent manifester partout leur énergie : dans les arbres, dans l'air, l'eau, le feu, les rivières et les montagnes. Dotées d'une puissance invisible, ces divinités peuvent intervenir à tout moment dans la société des humains (Hurbon, 1993). Ces êtres surnaturels sont aussi « liés à un élément végétal, à un homme né dans des circonstances ou des caractères atypiques (les jumeaux, les enfants hydrocéphales, etc.), ou encore à un objet trouvé » (Brivio, 2007 : 24). En tant que processus mimétique, « le vodou est [la] manifestation de la dynamique des changements culturels et historiques ayant affecté la région » (*ibidem*, 24).

Si la liberté de religion est protégée par les chartes canadienne et québécoise, la pratique de certains rituels comme le sacrifice animal est trop éloignée des questions d'accommodements religieux. Le vodou, en tant que culte de lignage, est pratiqué à Montréal-Nord, donc dans un contexte d'immigration socialement et juridiquement

¹⁰ Alfred Métraux, dans *Le vaudou haïtien*, livre le sens de la danse dans le vodou haïtien. L'auteur présente ainsi le rituel : « La danse est si étroitement associée au culte des *loas* qu'on peut classer le vaudou parmi les *religions dansées*. De cet acte rituel se dégagent des forces mystérieuses qui agissent sur le monde surnaturel. Rythmes de tambours et danses attirent les esprits. C'est pourquoi on leur fait une place prépondérante dans presque toutes les cérémonies » (Métraux, 1959 : 168). Gérard Barthélemy – cité par Saint-Éloi (2009, 39) – définit, pour sa part, la société haïtienne comme étant une société de tambours.

contraignant. Regroupés au sein d'une confédération¹¹, les pratiquants du vodou au Canada formulent des revendications à caractère politique : l'assouplissement des lois régissant le sacrifice des animaux dans les *oufò* (temples vodou).

Entre-temps, certains médias occidentaux, dont TV5¹², diffusent des contenus différents des clichés hollywoodiens assimilant le vodou à de la sorcellerie. Pour comprendre les significations que les vodouisants attachent à leur rituel, la chaîne produit et diffuse à l'émission *Corps et monde* un documentaire de cinquante minutes. D'autres médias sont en revanche critiqués par Hurbon (2005 : 58) : « Aux États-Unis, encore ces dernières années, le vodou est donné dans la presse comme la clé du sous-développement d'Haïti et la source des gouvernements despotiques que le pays a connues pendant les deux derniers siècles ». En dépit de ces préjugés, le culte paraît bien ancré dans le paysage culturel et religieux en Haïti et en Amérique du Nord. Comme le soutient Samuel Régulus (2013) dans une analyse ethnographique :

De nouvelles pratiques du vodou se déploient dans une logique de croisement entre l'impératif du changement et l'exigence de la loyauté envers la mémoire des ancêtres. Habituellement, il est sans traces écrites, confiné dans des taudis, incapable de se défendre face aux discours concurrents (Régulus, 103).

Et Régulus de rajouter que certains adeptes font usage des textes écrits dans leurs rencontres de prière et de méditation (*ibidem*). Face à de telles pratiques, l'auteur parle de certains observateurs qui font « un rappel à l'ordre », puis regrettent que le vodou ne demeure plus « soi-même » et, en ce sens, qu'il commence à perdre de son « authenticité » (*ibidem*, 119).

¹¹ Le Québec, l'autre pays du vaudou. Récupéré de :
 < <http://www.mouv.fr/diffusion-le-quebec-l-autre-pays-du-vaudou> >.

¹² Épisode 7 de l'émission *Corps et Monde* récupérée de :
 < <http://tv5.ca/corps-et-monde?e=rwu3jrfgbz7yl> >.

Tenant compte de ce qui précède, il convient de considérer au travers de la littérature existante comment la transmission du savoir du vodou s'effectue à Montréal-Nord.

1.1.1 Le vodou haïtien et ses pratiques à Montréal-Nord

En principe, dans le vodou, connu comme une pratique sans écriture, il n'y a pas d'ouvrages de référence. L'intégration de la lecture de textes dans la liturgie vodou constitue un moment important pour les adeptes de vodou à Montréal-Nord. Depuis un certain temps, un nouveau courant cherchant à supprimer quelques éléments catholiques dans le culte vodou prône de nouvelles pratiques. Quelques chefs religieux ont de ce fait amorcé un processus de réafricanisation de celui-ci (Munier, 2001) en intégrant quelques textes (chants et prières) dans la liturgie vodou. Cette brèche dont profite des initiés (ougan, manbo, onsi¹³ etc.) est ouverte en Haïti par le *Comité de restructuration du vodou*, une structure indépendante créée par l'instance suprême du culte. Laënnec Hurbon (2001) estime que cette tendance « est une véritable *Église vodou*, comme si finalement, plus le mouvement de restructuration prétend sauver l'originalité du vodou, plus il demeure fasciné par le modèle des églises chrétiennes » (*ibidem*, 15).

Différents chercheurs comme Hurbon redoutent cette forme d'évangélisation du vodou prônée par les nouveaux acteurs de la religion populaire des Haïtiens. L'approche de nouveaux acteurs constituerait un déni du « rôle cardinal » (Hurbon, *ibidem*) que le vodou joue dans l'insurrection des esclaves de la deuxième plus grande île des Antilles. Cette approche semble aussi renvoyer à l'oubli du

¹³ Dans le panthéon, un *Onsi* (*Ounsi*) est un initié épousant mystiquement une divinité et qui joue le rôle d'assistante d'un *ougan* ou d'une *manbo*. Ces derniers, eux-mêmes, sont des chefs de *badji* (temples vodou).

symbolisme très fort que représente le christianisme au cours de la période esclavagiste dominée par les Européens en Amérique, notamment à Saint-Domingue, devenue Haïti après la révolution de 1804.

Ces considérations semblent rejoindre la manière de voir de Régulus (*ibidem*) et Hurbon (*ibidem*). En effet, Régulus affirme que cette approche hybride de la transmission des savoirs ne peut que tuer « l'âme ou l'essence du vodou » (Régulus 2013 : 109). De son côté, Hurbon (*ibidem*) souligne que « nous assistons non point à un renforcement du religieux dans le vodou, mais à une tendance vers la sécularisation, et dans tous les cas à une perception inconsciente d'une érosion de sa force quand il est confiné dans ses temples » (*ibidem*, 51).

C'est dans ce sens qu'Hadrien Munier (2011) assimile au christianisme le vodou haïtien pratiqué à Montréal. Par exemple, des funérailles symboliques organisées en mars 2010 en mémoire des victimes du séisme qui a frappé Haïti deux mois auparavant se tenaient justement dans une ancienne église devenue le principal centre culturel de la communauté haïtienne à Montréal. À l'occasion, l'un des *oungan* demande aux membres de l'assistance d'ouvrir leur livre sacré à l'enseignement, page 50 (Munier : 4). Ce nouveau courant prône aussi un processus de réafricanisation du vodou haïtien. Les instigateurs de ce courant à Montréal utilisent la notion d'ouvrage sacré qui serait un document interne au groupe. Cité par Leconte (2009), Laënnec Hurbon développe cette forme de liberté : « Dans cette religion décentralisée, chaque temple vodou (*ounfò*) est autonome et rend possible un culte aux esprits, tour à tour individuel, familial ou collectif » (2009 : 11). Le changement de paradigme évoqué s'articule autour du discours suivant, selon Munier :

[...] Les responsables de l'Église Vodou, surtout Mirna et Jules André, produisaient un discours dans lequel ils promouvaient le vodou réafricanisé, pratiqué par les membres de l'association. Lors d'un entretien avec Bob et Mirna, ceux-ci m'expliquèrent qu'ils voulaient rendre le vodou plus spirituel, autrement dit moins utilitaire et plus doctrinal,

avec des cérémonies plus courtes, accueillant moins de gens, mais plus fréquentes. Selon eux, le vodou n'était plus pratiqué par les jeunes générations et leur initiative permettait une transmission assurant le maintien de la « tradition ». L'institutionnalisation était censée renforcer le vodou face à la menace que représentaient les autres religions (notamment les courants néo-protestants) et produire une communauté de croyants plus structurée. Elle représentait également la possibilité pour une reconnaissance officielle du vodou à Montréal. Cela se trouve dans un texte écrit par Jules André pour la promotion de l'Église Vodou d'Haïti dans lequel il cite le livre de référence de cette association religieuse, le Livre sacré du Vodou. [...] N'étant pas doté de matières à discuter (les vodouisants) vivent dans le livre des autres, le rituel des autres, et le temps des autres. Entre-temps, le livre des autres les a trahis, le rituel des autres les a exclus, les temples des forts leur sont interdits. Donc il nage dans un lendemain sans fin. Les éléments desquels il dépend sont minces. La morale qu'il pratique est boiteuse. L'enseignement qu'il prône est flou. D'où la nécessité de bâtir le futur du vodou sur des bases institutionnelles, pouvant conduire la communauté vodou sur le sentier de la lumière, de la connaissance, de la vérité et de sa libération [du] Livre sacré du Vodou (Munier, 2001 : 10).

Selon Régulus (*ibidem*), ce mouvement s'opérerait « dans une logique de croisement entre l'impératif du changement et de l'exigence de loyauté » (Régulus, 2013 : 103). Malgré cette dichotomie, Munier (*ibidem*) considère que les signes de la réafricanisation du vodou haïtien sont visibles, car certains *ougan*, pour marquer cette visibilité, appellent leurs espaces « sacrés » église à *houfô*¹⁴. L'*Église vodou d'Haïti* s'associe ainsi à la *Mission religieuse* du vodou haïtien au Québec et au Canada. « Le terme *mission religieuse* dénote leur volonté de s'organiser de manière formelle afin de produire un discours unifié rassemblant un nombre important de pratiquants dont l'adhésion serait issue d'un certain polythéisme » (Munier, *ibidem* : 10).

Durant notre enquête sur le terrain ethnographique menée à Montréal-Nord, nous constatons, pourtant, l'absence de certains rituels. Certaines divinités comme Agwé¹⁵ ne sont pas vénérées comme elles devraient l'être. Dans la philosophie vodoue, Agwé est le dieu de la mer alors que Montréal est une île entourée de rivières. Certaines

¹⁴ Temple du vodou.

¹⁵ Agwé est le maître de la mer. Les cérémonies en honneur de cette divinité se déroulent traditionnellement sur une plage, alors que Montréal est une île entourée d'eau douce.

étapes ne sont pas respectées dans le rituel amenant un adepte à prendre *ason*¹⁶. L'utilisation des carrefours comme espaces publics ainsi que des cimetières où certains rituels du vodou comme religion vivante¹⁷ sont librement pratiqués en Haïti sont accessibles au pays d'accueil pour des cérémonies *vodouesques*. Avec ces observations, certains chercheurs ne devraient en rien mettre en question l'exaltation du vodou à Montréal. « Toute culture possède des éléments de stabilité et des éléments de changement. Il est faux de croire, par exemple, que les cultures sans écriture sont des cultures sans changement », estime Danielle Hervieu-Leger (1991 : 33). Roger Bastide (1958 : 223) ajoute une nuance dans le cadre du problème de transformations, par exemple du candomblé au Brésil :

La religion n'est pas une chose morte, même si elle est partout conservatrice ; elle évolue avec le milieu social, avec les changements de lieux ou de dynasties, elle se donne de nouveaux rituels, pour répondre aux besoins de la population, ou aux intérêts des familles dominantes. Toutes ces transformations, tous ces bouleversements de régimes, ou ces changements de palais laissent, en se retirant, comme l'eau des inondations, des couches de mythes nouveaux, mais bien entendu dans le respect de la tradition [...].

C'est pourquoi le vodou haïtien pratiqué à Montréal fait peu consensus et est l'objet de critiques de la part de certains chercheurs qui en démontrent une réelle étrangeté par rapport aux rituels observés depuis longtemps en Haïti. C'est précisément pour cela que Régulus (*ibidem*) a fait remarquer que « cette tendance aux changements nous place devant les limites de la sociologie de la reproduction qui ne permet pas de comprendre pourquoi on est différent de ce qu'on devrait être » (*ibidem*, 105).

Peut-on donc dire que l'oralité primaire de la transmission des savoirs du vodou haïtien est à la base de deux visions opposées ? De tout temps, ce culte a eu constamment recours aux rites pour transmettre ses savoirs religieux, culturels,

¹⁶ Hochet de l'*ougan* ou de la *manbo*, symbole de la puissance de ces derniers sur le monde des esprits.

¹⁷ Une religion est considérée vivante lorsqu'elle « renvoie à l'appropriation constante qu'elle suscite, autant de la part de ses adeptes que ses officiants » (Bastide, 1966 : 137-138).

médicaux et mystiques. Comme chez les peuples Autochtones (Vincent, 1982), cette transmission s'effectue selon la tradition orale :

[...] comme le véhicule d'une partie du savoir d'une société, entre autres de sa science du passé. Elle contient tout à la fois des sources sur lesquelles se base l'histoire et l'analyse de ces sources par la société, elle est l'un des domaines du système de connaissance que partage un groupe, elle recèle une partie des idées qu'une société entretient sur l'univers et qui répond aux questions qu'elle se pose quand elle s'interroge sur sa situation dans le monde, son identité et celle des autres, ses rapports avec qui l'entourent (Vincent, 1982 : 9).

Nous notons que dans ce contexte, plusieurs chercheurs en sciences humaines et sociales se sont penchés sur le rôle de la transmission orale des savoirs. Nathalie Boucher (2005) soutient que « la transmission des savoirs d'une culture, c'est le processus de reproduction sociale mis à la disposition des membres d'une même culture » (*ibidem*, 1). La transmission orale des savoirs traverse aussi le vodou haïtien pratiqué depuis plusieurs années à Montréal-Nord dans un contexte migratoire. Poirier (2000), dans le cadre de ses recherches avec les Autochtones, estime que :

Dans les contextes (post) coloniaux actuels, les autochtones tentent de s'appropriier les moyens d'être ce qu'ils veulent être et affirmer leur contemporanéité, sans pour autant se rallier aux principes ontologiques et épistémologiques de l'Occident (Poirier, *ibidem* : 137).

En somme, mener une étude sur la pratique du vodou haïtien à Montréal-Nord, voire dans le reste de la diaspora, soulève nécessairement des questions en lien avec la nature même du culte, c'est-à-dire le vodou, et l'espace public à Montréal, le vodou contemporain et la mondialisation ainsi que la transmission des savoirs vodou. Ainsi, nous sommes conduit à rappeler notre problématique et l'hypothèse de recherche en découlant.

1.2 Problématique de recherche

Notre problématique de recherche s'énonce de la manière suivante :

Comment les savoirs vodou (cérémonie, médical, tradition, etc.) sont-ils transmis à Montréal-Nord où le culte vodou est pratiqué dans un contexte d'immigration socialement et juridiquement contraignant ?

1.3 Hypothèse de recherche

Notre hypothèse dérivée de notre sujet de recherche est ainsi formulée :

Les savoirs du vodou haïtien sont transmis par la voie de la tradition orale (chants, prières, etc.).

1.4 Objectif général de la recherche

Notre travail de recherche porte essentiellement sur l'oralité primaire et la transmission des savoirs. Son objectif principal est la description des différents processus de transmission des savoirs du culte vodou. Nous sommes ainsi amené à étudier la pratique du vodou dans le milieu haïtien, particulièrement dans la communauté vivant à Montréal-Nord en vue d'observer et de documenter les types de traditions orales (rêves, chants, prières, etc.).

1.4.1 Objectifs spécifiques

Les objectifs spécifiques de la recherche sont les suivants :

- Recenser les modes de transmission des savoirs vodou à Montréal-Nord;
- Comprendre les modes de transmission des savoirs du vodou haïtien;
- Observer l'adaptation à son nouvel environnement du vodou haïtien à Montréal-Nord, l'adaptation du vodou haïtien à Montréal-Nord.

CHAPITRE II

CADRE CONCEPTUEL

Dans ce chapitre, nous entendons approfondir certaines notions nécessaires à la compréhension de notre sujet de recherche. Il s'agit de la nature du vodou et de ses multiples fonctions; du vodou et de la frontière qu'il partage avec la sorcellerie et la magie; de la notion de connaissances et de savoirs; de la transmission et de la mémoire; de l'oralité pimaire et des rituels vodou.

2.1 La nature du vodou et ses multiples fonctions

Le vodou est un culte aux croyances ancestrales et aux racines africaines. Différents anthropologues et autres chercheurs en sciences humaines et sociales se sont penchés sur diverses formes de manifestation du culte apparu au XVI^e siècle (Gasner Joint, 1997 : 19) sans réussir à proposer une définition rigoureuse, exhaustive du vodou. Dans son ouvrage intitulé *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, Joint (*ibidem*) met ainsi en évidence la difficulté de parvenir à définir ce système religieux de manière catégorique et exclusive. Cela est dû à la diversité des rites du culte ainsi qu'à la conjoncture (*ibidem*, 18). Pour sa part, Hurbon (1993 : 70) explique l'arrivée des diverses ethnies africaines à la base du vodou haïtien :

Qu'ils aient été les génies protecteurs des clans ou des ancêtres divinisés, les *lwa* apparaissent en Haïti comme le transfert, dans l'ordre de l'imaginaire, des diverses ethnies africaines. Ils sont regroupés en familles appelées nations (en créole *nanchon*) lesquelles se répartissent en rites divers. Chaque rite se distingue par un cérémonial

particulier avec des salutations, des acclamations, des danses, des instruments de musique, et une catégorie d'animaux prévus pour le sacrifice.

À l'origine, rappelle l'auteur, il y eut deux traditions en présence : le Rada et le Petro. Selon Lilas Desquiron (1990), la frontière entre ces deux traditions était poreuse : « aussi marquée qu'elle soit, la différence n'est pas de nature, mais de degré » (*ibidem*, 193). Avec le temps, les rites rada et petro ont formé une structure binaire dans le panthéon vodou (Joint, 1997 : 62). Dans son ouvrage intitulé *Vaudou : rituels et symboles*, Heike Owuso (2009 : 20) établit quand même une certaine nuance entre les deux rites :

Les *loas* du groupe Rada servent plutôt à la création, à la construction et à la conservation de la vie. Sont membres de cette famille les divinités telles que le dieu de la forêt Loco¹⁸, le maître des océans Agwé, et la déesse de la beauté Erzulie¹⁹. Elles sont modérément actives, de sorte que leur invocation n'est pas trop dangereuse. Certaines divinités appartiennent aux deux catégories. Ainsi Legba²⁰, le dieu des croisées des chemins, peut aussi bien être invoqué en tant que Loa Rada bienveillant ou accomplir une œuvre de destruction en tant que Loa Petro [...]. Ainsi, Damballah, le dieu serpent, est considéré comme un pur Loa Rada. En revanche, Simbi, la divinité de l'eau qui lui est apparentée peut apparaître sous les deux formes.

Les *lwa* purement Petro forment une catégorie de démons qui sont principalement invoqués dans la magie nuisible. L'élément essentiel de tels rituels est le symbole, ou l'emblème, des *lwa* Petro, en association avec le *vèvè*²¹ de la divinité invoquée. Il est intéressant de noter que nombre de ces *lwa* ne proviennent pas de la tradition africaine, mais qu'ils ont été adoptés par les tribus indigènes des îles (*ibidem*, 20).

¹⁶ Une divinité primitive du vodou. D'après la légende, Loco est le premier à se transformer en *lwa*. Il est l'esprit invisible de la végétation, le patron des guérisseurs.

¹⁹ Déesse de l'amour et du pouvoir créateur.

²⁰ Legba est le dieu des croisées des chemins, le maître des carrefours dans la mythologie vodou. Chanteur, guerrier, il est aussi gardien du seuil du royaume des esprits et l'intermédiaire indispensable entre les dieux et les humains.

²¹ Tracé à terre avec de la farine ou du marc de café, le *vèvè* est un rituel très répandu dans le vodou haïtien. Les *vèvè* sont représentatifs des divinités.

Hurbon (1993) fait mention du Kongo, un autre rite aux côtés des divinités Rada et Petro. Une séquence du documentaire *Les maîtres fous* (Rouch, 1955) laisse entrevoir des points de similitudes entre les pratiques rituelles du rite Kongo et la vie des Haouka de Ghana. Cette catégorie de divinités, d'origine *bantoue*, aime recevoir le sacrifice du chien. Elle est aussi connue pour ses volontés de briser les interdits alimentaires. Le documentaire ethnographique de Rouch met en scène les rites de possession dans la secte des Haoukas formée à Accra (Ghana) aux alentours de 1927, sans faire référence au rite Kongo.

Dans la langue fon parlée au Bénin dont il dérive, le terme « vodou » désigne une force invisible, redoutable et mystérieuse (Hurbon, 1993 : 13). Le vodou s'opère à travers un mélange de cérémonies, de cultes et de rituels où « la musique, la transe, le théâtre, la médecine, la magie et l'invocation des divinités s'entremêlent » (Leiris, dans Métraux, 1958 : 11).

Les divinités, quant à elles se nomment, *lwa* ou *loa* (Saint Paul, 2007 : 23). Dans l'approche haïtienne du vodou, ces divinités sont au nombre de 401 (Beauvoir cité dans Hainard et Mathez, 2007 : 25). Pour l'Ati national, le chef suprême du vodou décédé (*traversé* dans le langage des vodouisants) en 2015, « il s'agit de 401 aspects de Dieu, chacun des *lwa* représente un de ces aspects » (*ibidem*). L'adhésion au vodou passe par un processus d'initiation, et les adeptes savent dans quoi ils s'engagent. Lamartine Petit-Monsieur (1992) affirme que « comme toute religion, le vodou présente un côté exotérique ouvert au public et un côté ésotérique réservé seulement aux initiés » (*ibidem*, 229). Le vodou, selon Saint Paul (2007), « n'est pas une religion orgiastique et animiste ; ni une forme de cannibalisme, ni un culte au serpent, ni une religion démoniaque » (*ibidem*, 25). Ce dernier constate que « le vodou est une religion pratiquée par de larges couches de la population haïtienne au même titre que le candomblé du Brésil, la *santeria* de Cuba et le *dopkwe* de Dahomey » (*ibidem*, 25).

« Tout comme dans le catholicisme où chaque Saint a une signification symbolique, il en est de même dans le vodou, chaque *lwa* revêt une importance symbolique » (Saint Paul, 2007 : 25). Ce culte, qui ne comporte ni ouvrage sacré ni théologie dogmatique, « comporte un discours sur Dieu, sur les Hommes et sur l'Univers » (*ibidem*). Une cérémonie vodou s'organise à l'intérieur d'un temple communément appelé *onfò*. Il survit aux seuls modes d'expression orale, artistique et rituelle exprimés à travers une langue créole tout aussi atypique²², des rythmes musicaux et la danse folklorique. Des *ougan* ou *manbo* se rangent en médiateurs entre le monde spirituel et le monde réel. Le vodou haïtien est présenté comme une religion à part entière dans les années 1920 à la suite de la publication de l'essai ethnographique intitulé *Ainsi parla l'oncle* de Jean Price-Mars (1998 [1928]). La reconnaissance officielle du vodou remonte à 2003, année de la publication d'un arrêté présidentiel dans *Le Moniteur*, journal officiel d'Haïti. Dans son essai, Price-Mars (*ibidem*, 31-32) avance une thèse voulant que le vodou longtemps diabolisé soit reconnu comme religion :

Le vodou devait être inclus dans le répertoire des religions parce que tous les adeptes croient à l'existence des êtres spirituels qui vivent quelque part dans l'univers en étroite intimité avec les humains dont ils dominent l'activité. Ces êtres invisibles constituent un Olympe innombrable formé de dieux dont les plus grands d'entre eux portent le titre de Papa ou Grand Maître et ont le droit à des hommages particuliers. Le vaudou est une religion parce que le culte dévolu à ses dieux réclame un corps sacerdotal hiérarchisé, une société de fidèles, des temples, des autels, des cérémonies et, enfin, toute une tradition orale qui n'est certes pas parvenue jusqu'à nous sans altération, mais grâce à laquelle se transmettent les parties essentielles de ce culte. Le vaudou est une religion parce que, à travers le fatras des légendes et la corruption des fables, on peut démêler une théologie, un système de représentation grâce auquel, primitivement, nos ancêtres africains s'expliquaient les phénomènes naturels et qui gisent de façon latente à la base des croyances anarchiques sur lesquelles repose le catholicisme hybride de nos masses populaires.

²² Créé par un peuple opprimé, en contexte colonial, le créole est resté dépourvu de moyens techniques : « normalisation, orthographe, grammaire écrite » (Hurbon et Bebel-Gisler, 1975 : 25), ce qui empêche qu'il « puisse s'épanouir librement et devenir une langue officiellement reconnue » (*ibidem*).

L'œuvre de l'ethnologue haïtien qui prit valeur de manifeste mena à la fondation d'une école d'ethnologie haïtienne. Les pionniers, notamment Jacques Roumain (1907-1944), valorisent subséquemment le vodou et donnent à voir la substance du culte. Dans leurs travaux de recherches, ces pionniers détaillent le panthéon vodou, les temples, les cérémonies destinées aux divinités, et ils décrivent aussi les techniques de divination, des danses et des chants. Comme Nicolas Vonarx le souligne dans *Le vodou haïtien* :

La mise en forme du vodou par Price-Mars était fondée sur des revendications d'ordre identitaire et s'alignait sur une valorisation des « cultures noires » qu'on reconnaîtra plus tard comme les débuts du mouvement de la Négritude. Le vodou intégrait de cette manière un programme de recherche basé sur l'originalité de la culture haïtienne et de son folklore. Du même souffle, il passait du statut de croyances et de pratiques superstitieuses à celui de religion une fois soumis aux critères de définition évoqués par une sociologie religieuse française. (Vonarx, 2012 : 3).

Les rappels historiques des chercheurs contemporains ne suffisent pas pour différencier le vodou comme religion et le vodou comme pratique culturelle, ou encore son volet médicinal et la sorcellerie.

2.1.1 Le vodou et ses frontières avec la sorcellerie et la magie

Qu'ils soient haïtiens ou autres, des anthropologues peinent, en effet, à s'entendre sur les rapports du vodou avec la sorcellerie et la magie. La sorcellerie perçue comme l'objectivation radicale du mal (Hurbon, 2002) est d'abord dissociable de la notion du pouvoir (Augé et Fabre, 1987 : 3). Ainsi, Hurbon (*ibidem*) s'insurge contre les Occidentaux qui perçoivent « tout ce qui constitue un héritage africain » comme signe de barbarie. Assimiler le vodou à la sorcellerie est un discours véhiculé depuis les campagnes antisuperstitieuses menées en Haïti entre 1939 et 1942 (Joint : 1999 : 15). Déjà en 1948, J. Verschueren (1966) marqua une frontière plus que symbolique entre

la magie et le vodou. Pour sa part, Jean-Marie Salgado (1963) définit la magie comme « un ensemble de rites visant à domestiquer les forces supérieures » (*ibidem* : 38).

Alfred Métraux (*ibidem*) nuance lui-même ses propres propos dans le débat tendant à lier le vodou à l'occultisme. Il préfère établir une différence entre la magie, la magie noire et la sorcellerie. Métraux (*ibidem*) considère comme magie toute manifestation de forces occultes, toute utilisation des vertus ou propriétés immanentes aux choses ou aux êtres, toute technique par laquelle le monde surnaturel se laisse convoquer, régenter et utiliser à des fins personnelles. Prise dans ce sens, la magie est inextricablement mêlée à ce qu'on s'obstine à nommer *religion vaudou*, les cérémonies publiques d'hommage comptant toujours des éléments qui révèlent de la magie sympathique et que ni prières, ni offrandes, ni sacrifices ne parviennent à masquer (Métraux cité par Joint, 1929 : 236). Dans *Libération du vodou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, Joint (*ibidem*) soutient l'idée que la magie noire associée au vodou haïtien serait une appropriation de la magie blanche pratiquée par les colons à Saint-Domingue.

« La magie blanche était même considérée comme plus efficace et plus prestigieuse par les esclaves qui ont cherché à se l'approprier. De sorte qu'au nombre des livres de magie actuellement en vogue dans quelques milieux haïtiens, se trouvent La poule noire, le Grand Albert, le Petit Albert jadis utilisés par les colons » (*ibidem*, 25).

Au débat anthropologique sur les liens existant entre le vodou, la magie et la sorcellerie s'ajoute un questionnement.

2.1.2 Le vodou : religion polythéiste ou monothéiste ?

Est-ce une religion polythéiste ou monothéiste ? Joint (*ibidem*) affirme que les praticiens du vodou sont monothéistes et ne reconnaissent qu'un Dieu suprême appelé *Granmèt* (en créole : « Grand maître »).

« C'est ce Dieu tout puissant qui a tout créé et qui tient tout dans l'existence. Auteur du ciel, de la terre et de la mer, du soleil, de la pluie et des vents, des plantes comme des animaux, il abandonne tout aux humains. C'est lui qui a créé les *loas*, êtres immatériels plus puissants que les hommes pour venir en aide à ceux-ci. Par conséquent, ils ne sont que des intermédiaires » (*ibidem*, 25).

Vonarx (2012) aborde avec prudence les liens qu'on pouvait établir entre le vodou et d'autres religions : « Il s'agissait d'un système religieux bien organisé » (*ibidem*, 4). Pour sa part, l'helléniste Marcel Détienne (1935-) y voit un débat idéologique dans l'apologie des deux systèmes religieux :

Naguère, le bruit courait que les monothéismes avaient inventé le polythéisme, le mot et la chose, qui serait né de la dégénérescence d'une révélation primordiale. Aujourd'hui, on pense plus volontiers que la croyance en un seul dieu est un choix révolutionnaire et que c'est une affirmation en rupture avec une société dont les dieux multiples doivent être exclus afin de poser la plénitude et la souveraineté d'un seul (Détienne, Encyclopædia Universalis²³, consulté en ligne le 2 décembre 2015).

Puisque notre recherche vise à expliquer comment les savoirs du vodou sont transmis à Montréal-Nord, nous aborderons dans les prochaines lignes deux notions qui se confondent parfois dans le vodou : connaissances et savoirs.

2.1.3 De la notion des connaissances et savoirs

Si le vodou à travers des siècles demeure une religion aux pratiques culturelles vivantes, c'est entre autres grâce à la pertinence de ses savoirs. Les savoirs dans le vodou comme dans d'autres champs de recherche sont souvent assimilés aux connaissances. Une connaissance est ce qui réalise l'équilibre entre le sujet et le milieu, ce que le sujet met en jeu lorsqu'il investit une situation. Un savoir est une construction sociale et culturelle qui vit dans une institution et qui est par nature un

²³ < <http://www.universalis.fr/encyclopedie/polytheisme/> >.

texte (ce qui ne veut pas dire qu'il soit toujours matériellement écrit). Le savoir est dépersonnalisé, décontextualisé, *détemporalisé*, il est formulé, formalisé, validé et mémorisé (Margolinas, 2014 : 15).

Admettons le lien didactique que Margolinas (*ibidem*) établit entre la connaissance qui vit dans une situation et le savoir dans une institution. Dans *Hémisphères vodous* (2014), catalogue d'un événement culturel (expositions d'art contemporain, spectacles et conférences) tenu à Strasbourg en 2014, le vodou est ainsi présenté :

Plus qu'une religion, le vodou est un art de vivre, une façon de se montrer sensible aux forces dans lesquelles nous vivons, dans le respect des ancêtres et de tous ceux qui ont vécu avant nous. Le vodou est le panthéon des forces divines et invisibles qu'il faut charmer, apprivoiser et adoucir, comme dans le chamanisme. Les statuettes ou fétiches sont des intermédiaires, des intercesseurs. Le vodou est aussi une médecine, une justice, et même une musique de transe (*Hémisphères vodous* : 4).

Un manque de matériel empirique fait cependant défaut aux différents savoirs du vodou (Vonarx, 2005 : 207). Les chercheurs voulant étudier le vodou n'abordent pour ainsi dire que l'aspect socioanthropologique des religions. Pour pallier cette faiblesse, Nicolas Vonarx (*ibidem*, 208), lors d'une étude de terrain anthropologique menée en Haïti, a abordé les rapports existant entre la santé et le vodou. En déplaçant le vodou du champ religieux vers celui du médical, l'auteur de *Vodou et production des savoirs : la place du terrain anthropologique* découvre qu'il est un système de soins :

Effectivement, en analysant les motivations qui conduisent les Haïtiens vers les praticiens du vodou, en suivant les itinéraires thérapeutiques et en analysant les pratiques et les savoirs vodou, nous constatons que les praticiens vodou doivent être considérés comme des thérapeutes, qu'il existe une topographie vodou relative à la santé et à la maladie, que la majeure partie des praticiens du vodou doivent s'inscrire dans des épisodes de maladie, que les savoirs des praticiens vodou s'organisent en théories relatives à la maladie et que leurs prises en charge répondent à ces théories.

Pour mieux comprendre le processus de transmission des savoirs (cérémonie, aspect médical et tradition) du vodou, nous allons aborder trois notions fondamentales dans

ce culte. Il s'agit de la transmission, de la mémoire et des savoirs spécifiques au vodou.

2.1.4 Transmission, mémoire et savoirs du vodou

S'il est une notion centrale dans le vodou, tant à titre de système religieux qu'à titre de pratiques médicales ou encore culturelles, c'est bien celle de la transmission. D'un point de vue sémantique, la transmission renvoie à un processus consistant à « faire passer quelque chose à quelqu'un » (Treps, 2000 : 362), ou encore « à l'idée de passage, de communication, permettant ou ouvrant à de nouvelles possibilités, que celles-ci soient perçues comme positives ou au contraire négatives » (Prestini, 2006 : 99). De ce passage de savoirs/connaissances, la transmission contribue « à la persistance, souvent transformée, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent » (Berliner, 2010 : 4).

Maintenant, attardons-nous davantage au concept de transmission de savoirs pour mieux comprendre le lien que celle-ci présente avec la culture. En anthropologie, la transmission entretient un lien très serré avec la tradition. Marcel Mauss (1950) illustre ainsi ce lien : « la tradition est ce qui transmet ». Mauss poursuit : « il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale » (*ibidem*, 115-134). Jean Pouillon (1991), pour sa part, entend par tradition tout « ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée pour ceux qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent ». En effet, l'école et les religions figurent parmi les dispositifs de la transmission en raison de leur formalisme. Puis, les rituels sous leurs diverses formes (cérémonies, compétitions, fêtes, spectacles, etc.) comptent parmi les manifestations sociales les mieux connues de la transmission des savoirs

(*ibidem*, 701). Mais si les mécanismes jouant dans la transmission générale se présentent ainsi, comment se manifestent-ils dans la religion vodou ?

Pour Marcel Sassolas (2009), qui ne travaille pas sur le vodou, les rêves et les initiations sont les divers mécanismes ou procédés rendant possible la transmission du savoir. Transmettre, en effet, c'est mettre à la disposition d'autrui ce que l'on possède. En conséquence, dans toute situation de transmission, un sujet s'approprie la pensée, l'expérience, les idées d'un autre à l'initiative de ce dernier : l'un et l'autre sont ainsi dans une position active. Sassolas ajoute que la transmission implique une véritable appropriation de ce qui se transmet par le sujet « co-créateur de ce qui est transmis » à hauteur des processus engagés dans l'identification. Toutefois, la transmission évoquée ici n'est pas liée au contenu livresque d'un savoir, mais à l'expérience : c'est celle du maître à l'initié, de l'artisan à l'apprenti (*ibidem*, 2009). Cette forme de transmission répond aux savoirs vodou qui se transmettent par l'*oralité primaire*, c'est-à-dire dépourvue de toutes traces d'écriture (Ong, 2014 : 16).

En quoi cette oralité pure à laquelle Ong fait référence en tant que moyen d'expression premier est-elle différente des autres types d'oralité ?

2.1.5 L'oralité primaire

Dans la transmission des savoirs, l'oralité relève d'une longue tradition. Selon Zumthor (*ibidem*), il existe trois types d'oralité : primaire, secondaire et mixte. Dans cette division tripartite, chacun des types d'oralité correspond à une situation particulière de culture. Dans le monde contemporain, certaines situations deviennent mixtes suivant l'interprétation faite d'une culture quelconque (Zumthor, 2008[1928] : 189). Le médiéviste présente ainsi le premier type, à savoir l'oralité primaire :

Il se rencontre, soit dans les sociétés dépourvues de tout système de symbolisation graphique, soit (plus rarement) dans les groupes sociaux analphabètes complètement isolés. Historiquement, ce type précède les autres. En Europe, il régna seul pendant des millénaires, avant que ne se répandent, tardivement, les écritures gréco-latines ou, dans le Nord, le système runique. Il détermina encore, durant le Moyen-Âge, la situation réelle de larges couches du monde paysan, dont la vieille culture traditionnelle, opprimée, comporta une poésie d'oralité primaire, dont l'exercice est indirectement prouvé, mais dont les œuvres elles-mêmes sont irrémédiablement perdues.

Les deux autres types d'oralité, nommément celui de l'oralité « mixte » et celui considéré comme étant « secondaire », se rencontrent au sein des groupes sociaux avec écriture :

Synchroniquement, quel que soit le type d'oralité, un fait détermine tous les autres : avant la création des médias sonores, et contrairement à l'écriture, la communication orale est perçue uniquement dans le présent. Le poème oral peut se maintenir longtemps dans la mémoire de l'auteur, de l'interprète, des auditeurs ; mais sa consécration est discontinue et, chaque fois qu'elle se produit, le poème réémerge dans le présent [...] » (Zumthor, *ibidem* : 190).

Dans *Performance, réception, lecture*, Zumthor (*ibidem*) se livre à de profondes réflexions sur la transmission orale de la poésie. Il estime que dans la situation d'oralité pure, la « formation » (*ibidem*) s'opère par la voix, support de la parole. En effet, la transmission est l'œuvre d'un personnage utilisant en parole sa voix vive, liée à un geste comme c'est le cas dans le vodou. Au-delà de la religion, le vodou est une culture très riche en rythmes musicaux, chants, danses, etc. La danse, par exemple, est liée aux possessions, canal par lequel les divinités entrent en contact avec les pratiquants (Petit-Monsieur, 2011 : 55). Cette mosaïque religieuse, médicale et culturelle a le créole comme ancrage. Poursuivant cette idée, Petit-Monsieur (*ibidem* : 52) ne rapporte-t-il pas que

C'est de ce point d'ancrage, de cette mosaïque linguistique, que surgit le créole. Ce créole qui leur a servi de moyen de communication, ou au mieux, de se redéfinir en tant que groupe homogène, a survécu à l'époque coloniale et demeure encore actuellement le véhicule de la pensée de la nation haïtienne où il partage avec le français la dignité de la langue officielle.

Dans *Critiques de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*, Diane (2006) met en évidence les multiples fonctions d'une *raison orale*. La tradition orale joue les fonctions sociales suivantes : préservation de la mémoire, vecteur d'identité et lieu du pouvoir, lieu d'expression artistique, substrat de la morale collective, etc.

Qu'en est-il des rites dans le culte vodou ?

2.1.6 Le vodou et ses rites

La religion, quelle que soit sa nature, est d'abord à caractère social, constituée de croyances et de rites. Dans *Rites et rituels contemporains*, Martine Segalen (2013) interroge le contenu sémantique de la notion de rite. Ledit concept provient de « l'école anthropologique anglo-saxonne des années 1930 à 1960 et du structuralisme lévi-straussien jusque dans les années 1970 » (*ibidem*, 13). Et depuis, une nouvelle vague d'ethnologues relèvent les contradictions, les limites et l'ethnocentrisme (*ibidem*) dans l'utilisation du concept. L'utilisation abusive du terme aujourd'hui encore très répandu continue de lui faire perdre « toute efficacité sémantique », constate Segalen (*ibidem*). Quelle que soit l'utilisation faite du concept, il demeure certain que toute société a un « puissant besoin de symbolisation » (*ibidem*). Segalen, en ce sens, ne limite pas la capacité de ritualiser aux seules sociétés traditionnelles.

Pour Albert Piette (1997), auteur de diverses études sur le sujet, le rituel est « un ensemble d'actions, insérées dans un contexte spécifique ludico-fictionnel, dont le déroulement et la perception cognitive et/ou émotionnelle se font selon quatre formes non exclusives (cérémonie, compétition, fête et spectacle) » (*ibidem*, 10). L'espace-temps et la croyance dans les rituels sont fondamentaux, d'où l'importance de la problématique des rituels dans le contexte de l'immigration à Montréal. Comment un

croyant peut-il exprimer sa foi en un dieu, ou en une divinité qui exige, par exemple, le sacrifice animal ? Le rite à travers lequel on assure la transmission des savoirs et préserve la mémoire participe à la temporalité. Cette temporalité met en jeu tant le passé que le présent, et même l'avenir.

Le rituel « désigne un cadre contextuel spécifique » (Piette, 1997 : 3). Pour ce dernier, tout est dans la croyance. Le croyant en une divinité, en effet, demeure persuadé que son « dieu » (ou sa divinité) existe et continuera d'exister avant ou après le rituel, même si personne ne voit physiquement ce « dieu ». En anthropologie, c'est là que réside toute la différence entre rituel social et rituel sacré. Abordant lui aussi la question de la croyance, Max Weber (1995 [1918-1920] : 78) estime que « [...] toute relation sociale se fonde sur le sentiment subjectif des participants d'appartenir à une même communauté ». Weber (*ibidem* : 130), à propos des groupes ethniques, soutient que :

[...] Ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deus, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation.

À la naissance de l'ethnologie, des chercheurs comme Sir James Frazer (1880-1935) et Émile Durkheim (1858-1917) rapprochaient le rite et la religion (Segalen, 15), mais chacun dans des postures diverses. Là où Frazer (cité par Segalen, 2013 : 15) assimile les croyances à de la superstition, à de l'enfantillage des indigènes ou encore à l'esprit prélogique de ces derniers, Durkheim nourrit un point de vue opposé. Ce dernier, cité lui aussi dans l'essai de Segalen, range toutes les croyances observées à l'époque dans la « catégorie religieux » (*ibidem*). Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, le père de l'école française de la sociologie exprime ainsi son point de vue : « Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges

traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle, soit sociale » (Durkheim, 1912 : 3). À ces travaux cités précédemment s'ajoutent les écrits de Bastenier (2004 : 190) pour qui la conscience joue un rôle fondamental dans la cohabitation souvent difficile des sociétés multiculturelles :

Du point de vue sociologique, l'ethnicité n'a pas d'existence en soi. Car il ne peut y avoir d'ethnicité comme catégorie sociologique en dehors d'une conscience propre aux vieux établis, d'une part, et aux nouveaux entrants, d'autre part. C'est à elles deux seulement qu'elles prennent la forme d'une action de la société sur elle-même. En ce sens précis, cette conscience fait exister l'ethnicité comme organisation sociale de la différence.

En contexte migratoire, observe Bastenier (*ibidem*, 189), la tension est tangible entre les « vieux nationaux » et les « nouveaux entrants ». Elle se manifeste à travers la culture, l'économie et la politique sous forme de mécanismes sociaux dont on se sert généralement pour établir les hiérarchies et structurer les sociétés.

L'objectif de ce chapitre est d'approfondir certaines notions, notamment la transmission des savoirs du vodou haïtien et le concept d'oralité primaire. Il y est aussi question de l'appréciation de la nature du vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord. Nous retenons que l'oralité primaire réside dans son support acoustique, donc émission sonore et réception par l'ouïe. Religion monothéiste pour certains, polythéiste pour d'autres, le vodou est au cœur d'un débat idéologique entre deux systèmes religieux. Les chefs du culte défendent sa nature monothéiste. Nous retenons aussi que les fonctions de ce culte aux croyances ancestrales sont multiples. Ces savoirs se transmettent à travers un ensemble de rituels. On retiendra, par ailleurs, la fonction de « production d'ethnicité » (Juteau, 1999) dans la pratique du vodou haïtien à Montréal-Nord, donc en contexte d'immigration. Ce dont témoigne l'importance accordée à la culture d'origine.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Dans cette partie de l'étude, nous tenons à présenter notre posture épistémologique avant d'exposer les différents instruments méthodologiques nous permettant de répondre à la question de notre sujet de recherche. Nous aborderons ainsi, par le biais de l'approche qualitative, notre choix de collecte d'informations (par entretiens semi-directifs), le respect des règles éthiques, l'outil de collecte de données, l'étude de cas, les indications relatives au recrutement des répondants et le profil des participants. Nous rassemblons, de plus, une documentation secondaire dans l'idée d'obtenir le plus d'informations possibles et nécessaires à notre thème de recherche. La documentation secondaire, combinée aux entretiens semi-directifs menés à l'aide d'une grille préalablement élaborée, servira de cadre d'analyse à ce travail. Par ce choix méthodologique, nous entendons examiner des informations recueillies à partir d'une étude de terrain menée entre février et mars 2016 à Montréal-Nord.

3.1 Posture épistémologique

En raison de notre sujet d'étude ainsi que de nos objectifs, nous adoptons une posture compréhensive dont les bases théoriques sont posées par Max Weber (2003), l'un des fondateurs de la sociologie. Distincte de l'approche explicative de Durkheim, l'approche compréhensive présente des caractéristiques heuristiques permettant de comprendre la transmission de certains savoirs. Weber conçoit la sociologie avant

tout comme une science de l'action sociale. Dans *Économie et société*, le chercheur écrit : « Nous appellerons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets » (*ibidem*, 1995 : 28). À travers son approche, Weber observe les comportements des humains pour mieux les comprendre. Il établit donc une relation de circularité entre les notions de compréhension, d'interprétation et d'explication couramment utilisées en sciences sociales.

Vu le type de notre problématique de recherche, nous optons pour l'approche qualitative, en recourant à l'étude d'un cas : celui du vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord. Cette approche nous permettra de comprendre et de définir le mode de transmission des savoirs du culte vodou dans la communauté haïtienne à Montréal-Nord. La méthode qualitative, comme le décrit Angers (1996 : 60), consiste à « [...] établir le sens de propos recueillis ou de comportements observés ». Ce sens évoqué par d'autres chercheurs en sciences sociales (Bonneville et coll., 2007 : 156) s'oriente « à travers une réalité qui existe ».

La méthode qualitative dégage ce que Schramm appelle « la logique des conduites individuelles et collectives en ce qu'elle se centre sur la mise au jour des significations que chacune d'entre elles nous attribue à son action » (*ibidem*, 2003 : 57). Le chercheur évoque aussi « la mise au jour de la logique collective qui est l'activité sociale » (*ibidem*).

L'approche webérienne se « focalisera donc sur le sens : d'une part, des êtres humains réagissent par rapport aux déterminismes qui pèsent sur eux ; d'autre part, ils sont les propres créateurs d'une partie de ces déterminismes » (*ibidem*, 57). L'approche webérienne « vise une compréhension riche d'un phénomène, ancrée dans le point de vue et le sens que les acteurs sociaux donnent à leur réalité » (Savoie-Zajc,

2009 : 337). Ladite posture permettra, entre autres, « l'émergence d'un nouveau discours et d'une nouvelle compréhension, à propos d'un phénomène étudié » (*ibidem*).

3.2 Méthodologie de recherche

Par l'approche inductive, au travers de la méthode ethnographique, nous désirons observer et comprendre la dynamique de transmission des savoirs du culte vodou. La méthode ethnographique préconisée par Deslauriers sert : « [...] à décrire, c'est-à-dire identifier l'ensemble et les composantes d'un phénomène, à comprendre – en reconnaissant les relations qu'elles développent, entretiennent ou rompent –, à expliquer, à insérer ce phénomène dans un système plus général qui lui donne sa signification » (*ibidem*, 1991 : 15).

Nous avons privilégié la méthode ethnographique parce qu'elle permet de comprendre le processus de communication et de transmission des savoirs dans le vodou haïtien. La méthode ethnographique cadre avec la logique inductive et permet d'aborder les situations qui ne sont pas toujours bien comprises, comme c'est d'ailleurs le cas de notre objet d'étude. En ce sens, Deslauriers (*ibidem*) soutient qu'on « [...] ne peut plus étudier les transformations sociales et les microsystèmes avec un instrument qui mise uniquement sur la régularité, la stabilité et le grand nombre. Il faut s'approcher du terrain, se faire plus inductif et se laisser imprégner de l'air du temps » (*ibidem*, p.15). Bonneville et coll. (2007 : 156) abondent dans le même sens :

Le chercheur a besoin d'un contact prolongé et intense avec un terrain, un individu ou une situation de vie afin de l'étudier dans toute sa complexité et en profondeur. D'où encore la justification du choix de l'approche ethnographique pour étudier le phénomène à l'étude dans le cadre de ce travail de recherche.

3.2.1 Étude de cas

Nous avons choisi l'étude de cas pour aborder la problématique de l'oralité primaire. Cette méthode aussi nommée « étude de site » (Albarello, 2011) s'inscrit dans la méthodologie de recherche qualitative (Bonneville, 2007 ; Gauthier, 2009). « [...] Il s'agit d'une méthode tout à fait efficace dans certains types de recherches et elle pourrait être beaucoup plus (et mieux) employée qu'elle ne l'est actuellement » (Albarello, 2011 : 11). Yin, cité par Bonneville et coll. (2007 : 168), considère l'étude de cas comme étant « une enquête empirique qui étudie un phénomène contemporain dans un contexte de vie réelle, où les limites entre le phénomène et le contexte ne sont pas nettement évidentes, et dans lequel des sources d'informations multiples sont utilisées ». Bonneville et coll. renforcent cette posture lorsqu'ils précisent que « l'étude de cas est particulièrement féconde pour les recherches de type diachronique, processuel et contextuel quand le chercheur tente de répondre à des questions comme : que s'est-il passé ? comment cela s'est-il produit ? pourquoi cela est-il arrivé ? » (Bonneville et coll., *ibidem* : 169). Notre questionnement sur le vodou comme culte sans écriture et exercé en contexte d'immigration en Occident (Canada) où la civilisation écrite prédomine rejoint aisément la conception de Bonneville et coll. sur l'étude de cas.

L'étude de cas comme méthode de recherche « intègre différentes techniques, la plupart de celles-ci étant de nature qualitative, mais [...] certaines pouvant également être de nature quantitative. La combinaison des différentes techniques et celle de l'articulation et de la complémentarité des matériaux sont des questions centrales dans l'approche de cas » (Albarello, 2011 : 15).

Des divers champs concernés par cette méthode de recherche, Yin (2009 : 4) note « les comportements des groupes ». Somme toute, l'étude de site est particulièrement féconde dans certaines situations de recherche, par exemple « lorsque le phénomène au cœur de l'étude est indissociablement lié au contexte au sein duquel il est apparu et s'est développé », comme Albarello le suggère (Albarello, 2011 : 39) : « le cas étudié

doit être précis dans le temps et circonscrit dans l'espace ». La délimitation spatiale du site « dépend des hypothèses de travail » (*ibidem*, p. 41). Le « cas », poursuit l'auteur (*ibidem* : 43), « est un système délimité, avec des frontières dans l'espace et dans le temps ».

L'étude de cas privilégie le raisonnement inductif. Elle permet notamment de « comprendre les situations contradictoires qui émergent constamment dans divers champs de la vie sociale et relationnelle » (*ibidem*). « Grâce à son approche inductive, l'étude de cas devient très efficace pour analyser des réalités négligées par la science et que les théories existantes expliquent mal ou seulement en partie » (Gauthier, 2009 : 209). L'approche par étude de cas vise « l'étude d'une petite unité d'analyse dans son contexte contemporain » (Angers, 1996 : 41). Par petite unité d'analyse, Hamel (1989 : 60) entend « des populations limitées et géographiquement restreintes et non la qualité sociologique présumée de ces unités ». Tout bien considéré, qu'une étude sur la transmission des savoirs du vodou haïtien à Montréal-Nord contribuera à une meilleure compréhension globale de la transmission orale des savoirs. Deslauriers et coll. corroborent cette façon de voir : « [...] si nous réunissons à découvrir les causes véritables des phénomènes sociaux, nous produirons une connaissance valable pour l'humanité » (*ibidem*, 1991 : 301).

À la tendance à généraliser certains phénomènes semblables ou vraisemblables, Lamoureux met une nuance : « [...] les cas sélectionnés et étudiés ne représentent pas la société globale. On ne peut pas généraliser à partir d'un seul cas, surtout s'il n'est pas sélectionné au hasard [...] » (*ibidem*, 1992 : 207). Lamoureux émet également des réserves sur l'utilisation d'un cas unique pour « vérifier des hypothèses sur un ensemble plus large » (*ibidem*). Tout rapprochement des cas, selon lui, serait de nature statistique.

Le choix de l'étude de cas nous a conduit à divers outils de collectes de données, notamment l'entretien semi-dirigé et l'observation directe sur le terrain. Le type de collecte de données que nous privilégions, en effet, est l'entretien semi-directif. Cette technique nous permet de conserver la distance qu'impose toute recherche scientifique entre le chercheur et son informateur, sans pour autant nous empêcher de nouer un contact étroit avec lui et de recueillir le maximum de données possibles. L'entrevue est un outil très flexible qui permet d'aller chercher une information riche et personnalisée. Nous optons donc pour des entretiens de type compréhensif pour mieux appréhender le sens que les acteurs donnent à la pratique du vodou haïtien à Montréal-Nord.

3.3 Entretien semi-directif et recrutement des participants

Les données recueillies issues de l'entretien semi-directif et suivant une grille d'entrevue préalablement élaborée autour de notre questionnement s'avèrent pertinentes en ce qui a trait à la problématique de notre recherche. Ce mode de collecte de données « permet de nous impliquer dans une dynamique de construction de sens qui s'établit avec nos interlocuteurs et favorisera l'émergence d'un nouveau discours et d'une nouvelle compréhension du phénomène étudié » (Gauthier, 2009 : 337).

L'entretien semi-dirigé, comme l'écrit Gauthier, facilite « une interaction verbale et sociale hautement situationnelle » (*ibidem*, 341). Perçue comme « la plus efficace de l'arsenal qualitatif » (Boutin, 2011 : 1), cette méthode donne l'occasion au répondant de décrire ses connaissances du phénomène à l'étude. L'entretien permet aussi de « clarifier ses opinions, ses sentiments, ses croyances à propos d'un objet d'étude quelconque » (Gauthier, 2009 : 352).

Pour inventorier et comprendre les modes de transmission des savoirs du vodou haïtien, nous avons retenu un échantillon constitué de cinq acteurs. Ces derniers ont été choisis pour leurs compétences reconnues dans la transmission des savoirs du vodou haïtien à Montréal-Nord. La parole est donc donnée aux acteurs vodou (*manbo* et *ougan*). Nous avons choisi de procéder de la sorte parce que l'entretien est considéré comme une méthode de collecte de données pertinente (Savoie-Zajc, 2009). Dans une perspective compréhensive, comme nous l'écrivions précédemment, nous avons observé ces personnes au moment même où elles pratiquaient un rituel vodou. Notre étude, comme nous l'avons déjà mentionné, se veut qualitative et privilégiera la rencontre avec ceux qui transmettent les savoirs vodou aux initiés ou clients. Le type d'entretien s'orientera en fonction des thèmes à aborder, les rituels pratiqués, l'importance de l'oralité dans la transmission des savoirs de cette religion ne disposant d'aucun ouvrage sacré. Nous avons choisi d'effectuer une recherche qualitative selon « une approche s'inspirant en grande partie de celle proposée par Huberman et Miles » (Schneider, 2009 : 25). Ces auteurs proposent « une méthode de recueil et d'analyse de données qualitatives comprenant les phases de recueil, condensation, présentation et vérification des données » (*ibidem*).

En fonction des objectifs fixés (voir page 19) et de notre méthodologie de recherche, nous avons élaboré un guide d'entretien favorisant la collecte d'informations susceptibles de fournir des réponses à notre problématique de départ. Nous avons mis six semaines pour récolter des données sur un temple vodou à Montréal-Nord. Parmi les cinq acteurs directs du culte vodou que nous avons interviewés à Montréal-Nord, l'un d'eux est leader d'un *lakou*²⁴ (centre cérémoniel) : notre entretien avec ce dernier permet de mieux appréhender la vie interne du groupe. Ce choix de cinq

²⁴ La notion de *lakou* couramment utilisée dans le milieu vodou correspond à une « étendue de terre autrefois habitée par des familles paysannes placées sous l'autorité d'un *ougan*, prêtre vodou » (Leconte et coll. 2009 : 199). Tout au moins, dans le sud d'Haïti, certains *lakou* réunissent des familles, mais ces dernières ne sont pas toujours placés sous le leadership d'un *ougan*.

répondant(e)s et celui de concentrer la recherche sur un seul centre cérémoniel ont été validés par le jury scientifique lors de la présentation de notre projet de mémoire.

Notre étude de cas étant orientée sur la fréquentation d'un *badji*, il est pertinent de faire une présentation du site d'étude choisi pour mener cette recherche.

3.3.1 Description du site d'étude

Quand on considère la bâtisse typique à l'architecture nord-américaine dans lequel nous menons notre étude, l'on constate que rien ne s'apparente au vodou, contrairement aux *badji* d'Haïti où les murs extérieurs sont parés de dessins en honneur des divinités ainsi que de drapeaux symbolisant les nations de *lwa*. La grande porte d'une blancheur immaculée s'ouvre sur un escalier menant au sous-sol de l'édifice. Au salon du sous-sol aménagé en temple vodou, trois tambours de différentes dimensions sont exposés. Deux bouteilles assemblées sont en permanence installées au bas de la baie d'une porte (ce qu'on appelle un *lento* en créole) qu'on doit forcément traversée pour avoir accès au *badji*.

Un poteau-mitan s'élève au centre du temple. Ce pilastre de bois lié à l'imaginaire sacrificiel constitue la voie principale des *lwa* pour descendre sur terre (Hurbon, 1993 : 68). De la cire de bougies colorées engomme le parquet. Une minuscule chaise en paille, deux fauteuils complètent le décor. L'espace est marqué par des dessins inscrits dans le style de l'art naïf haïtien dont le vodou est à l'origine. Ces formes hybrides sont un mélange d'art africain et de culture française remontant au temps de la colonisation. Erzulie, Damballah et Ogou figurent parmi les divinités de la famille petro dessinées sur les murs du *badji*. La porte d'une salle dédiée aux *lwa* rada est restée close tout le long de notre étude de terrain.

Le rez-de-chaussée et le premier étage de l'édifice sont habités par plusieurs *manbo* et *ougan* comme dans le *lakou* en Haïti. Des enfants y jouent, des appareils électroniques font entendre des chansons traditionnelles. Des accoutrements traditionnels du vodou sont confectionnés sur place et également dans une boutique vodou associée au centre cérémoniel. Le *badji* et la boutique se retrouvent dans des locaux divers à Montréal-Nord.

3.3.2 Profil des participants

Quatre des *ougan* et *manbo* retenus pour cette étude sont nés en Haïti et ont émigré à Montréal, et l'un des participants est né au Québec de parents haïtiens. Tous les entretiens débutent par la collecte d'informations sur l'origine de chaque répondant(e), son lieu de naissance et celui de ses parents, ainsi que sur sa croyance religieuse. Cette démarche nous permet de certifier que nos informateurs répondent à nos critères de sélection : être Haïtien, être pratiquant du vodou, résider à Montréal-Nord et avoir au moins 18 ans. La participation à la recherche est volontaire, mais comme il est stipulé dans le formulaire de consentement, les participants sont libres de se retirer du processus sans avoir besoin de justifier leur décision. Les *ougan* et *manbo* participant à notre étude constituent un échantillon du centre cérémoniel auquel ils appartiennent. Comme l'écrivent Bonneville et coll. (2007 : 88) :

Le chercheur a rarement accès à une liste complète de tous les individus ou éléments d'une population. Celle-ci se définit comme un ensemble d'individus ou d'éléments qui ont des caractéristiques communes et auxquels s'intéresse un chercheur. Le chercheur a plutôt accès à une partie de cette population [...]. L'échantillon est avant tout un sous-groupe, un morceau de population, voire une mini population.

Le tableau 3.1, un peu plus loin, donne un portrait sommaire de nos répondant(e)s. Les femmes sont généralement dominantes dans notre population d'étude, représentant 60 % du total des répondants. Ce pourcentage reflète le taux de fréquentation de notre site d'étude par des femmes. Sur dix-sept personnes observées lors d'une cérémonie à laquelle nous avons assisté, on note la présence de six hommes et de onze femmes. Ces dernières jouent un rôle majeur autant dans l'administration du centre cérémoniel que dans les rituels du vodou. Une étude plus poussée sur les données démographiques pourrait nous renseigner davantage sur cet aspect.

Comme il a été mentionné plus haut, les répondants et répondantes sont sélectionnés en fonction de leur âge, de leur pays de naissance, de l'origine de leurs parents et de

leur religion. Nous orientons subséquemment notre choix des participants vers des personnes concernées au premier rang par notre problématique. 80 % des répondants sont nés en Haïti ; 20 % sont nés de parents haïtiens à Montréal. Trois des cinq participants sont dans la tranche d'âge de 25 à 35 ans, et les deux autres dans la tranche d'âge de 45 à 55 ans. Tous nos répondants officient comme *ougan* ou *manbo* à Montréal-Nord.

Tableau 3.1 – Caractéristiques des répondant(e)s

Code :	PV1302 ²⁵	PV1802	PV2702	PV0503	PV1803
Âge :	45-55	25-35	25-35	45-55	25-35
Sexe :	F	F	F	M	M
Lieu de naissance :	Haïti	Haïti	Haïti	Haïti	Montréal
Parents :	Haïtiens	Haïtiens	Haïtiens	Haïtiens	Haïtiens
Titre :	Prêtresse vodou (Manbo)	Prêtresse vodou (Manbo)	Prêtresse vodou (Manbo)	Prêtre vodou (Ougan)	Prêtre vodou (Ougan)

Pour le recrutement de répondants qui sont des acteurs directs, nous avons pratiqué la méthode boule de neige. Le principal administrateur du centre cérémoniel que nous avons choisi pour notre enquête nous a proposé des noms parmi lesquels nous avons retenu ceux qui semblaient convenir le mieux à notre sujet. Comme le souligne Alvaro P. Pires (1997 : 147) : « le vécu, la perspicacité, la bonne capacité d'expression de l'informateur et sa place objective dans les événements ou dans la structure sociale » sont capitaux dans le choix de l'échantillon d'acteurs. Les données, en ce sens, sont collectées selon les « besoins de l'analyse et de la construction

²⁵ Les participant(e)s à la recherche proviennent du même secteur vodou et d'un seul centre cérémoniel. Le type de code utilisé pour assurer l'anonymat de notre population d'étude est lié aux fonctions de chacun et de chacune. Ils/elles sont soit prêtres vodou ou prêtresses vodou. Ce qui nous amène à considérer l'initiale du nom de leur fonction : PV, suivi de la date et du mois de chaque entretien semi-directif.

théorique » (*ibidem*). En faisant le tour de la question avec les répondants, nous tenions au respect scrupuleux des normes éthiques garantissant la confidentialité de leurs propos. La recherche, lorsqu'elle met en cause des sujets humains, a, en effet, ses exigences, comme l'expliquent d'ailleurs Laramée et Vallée (1991 : 317) : « L'intervieweur ne doit pas se contenter d'axer tous les efforts vers la seule collecte de données ; il lui appartient de veiller au respect des règles déontologiques et éthiques ».

En plus des entretiens, nous utilisons une documentation secondaire comme autre outil de recherche susceptible de nourrir notre travail de recherche sur le plan de la méthodologie. Les différents types de matériaux utilisés dans un travail de recherche, écrit Albarello (2011 : 49), « peuvent être récoltés selon les hypothèses précises de la recherche et selon la spécificité du cas ». Pour une meilleure compréhension de notre cas d'étude, nous recourons à une documentation secondaire diversifiée, en complémentarité avec le matériau obtenu sur notre terrain d'étude. Ce qui nous amène à ce qu'Albarello (*ibidem*, 50) appelle « la triangulation », c'est-à-dire le recoupement des informations. Le processus triangulaire inclut « 1) l'analyse du recueil d'informations, 2) celui qui l'a livrée, et 3) celui qui la valide (qui la confirme ou bien qui la contredit). Si la place des principaux intervenants du centre cérémoniel choisi demeure décisive, « des acteurs périphériques, moins directement visibles, sont aussi importants à considérer », soutient Albarello (*ibidem*). Cet exercice de triangulation oriente donc cette collecte vers une discussion sur les propos des acteurs principaux et ceux considérés comme périphériques en fonction de leur compréhension du sujet d'étude.

La documentation secondaire constituée de vidéos enregistrées sur le terrain ou captées sur Internet vient en second plan par rapport à l'entrevue, notre principal outil de collecte de données, et l'observation. Nos documentations secondaires nous semblent utiles en raison de leur contenu factuel et historique. Elles portent

notamment sur les savoirs médicaux, l'aspect justice et la quête d'identité dans le culte vodou.

3.3.3 Grille d'entretien

En fonction des objectifs fixés et de notre méthodologie de recherche, nous avons élaboré un guide d'entretien qui favorise la collecte d'informations susceptibles de fournir des réponses à notre problématique de départ. Nous avons construit notre grille d'entretien de manière à ce qu'elle soit souple et flexible. Elle est constituée de questions ouvertes reflétant les thématiques abordées. Comme Gauthier l'indique : « un schéma d'entrevue est un guide qui permet au chercheur de structurer l'entrevue autour des thèmes et des sous-thèmes centraux de sa recherche ; ceux-ci se traduisent en questions. La mise à plat des thèmes et sous-thèmes découle de la structure théorique de la recherche » (*ibidem*, 2009 : 347). Par cette approche, nous avons cherché à obtenir le maximum d'informations possibles auprès des intervenants centraux du site, c'est-à-dire « ceux qui occupent une place décisive dans l'analyse du cas » (Albarelo, 2011 : 57). Des *manbo* et *ougan* sont « les intervenants centraux qui apparaissent immédiatement au premier regard » (*ibidem*) dans le centre cérémonial de Montréal-Nord où notre étude de terrain est effectuée. Par leurs connaissances des rituels du vodou, leurs expériences, etc., ces chefs spirituels peuvent être considérés comme des ressources nous permettant de parvenir à une analyse approfondie de notre objet d'étude. Les entretiens individuels menés tout le long de l'enquête sont transcrits le plus fidèlement possible afin d'en faciliter l'analyse.

En guise de tableau synoptique, la quantité du matériau produit dans le contexte de notre étude de cas se résume ainsi :

PV1302 : Durée de l'entretien (55 minutes), nombre de mots du compte rendu intégral : 2013;

PV1802 : Durée de l'entretien (60 minutes), nombre de mots du compte rendu intégral : 1540;
 PV2702 : Durée de l'entretien (60 minutes), nombre de mots du compte rendu intégral : 1935;
 PV0503 : Durée de l'entretien (60 minutes), nombre de mots du compte rendu intégral : 1954;
 PV1803 : Durée de l'entretien (45 minutes), nombre de mots du compte rendu intégral : 1114.

Le matériel verbal obtenu constitue un corpus global de 8556 mots à travers lesquels différents thématiques sont abordées. Si nous considérons la fréquence des vocables utilisés par les répondants, les idées émises, le nombre de répondants, cela fait un corpus relativement limité. À ce corpus s'ajoutent des sources secondaires pour lesquelles une transcription intégrale n'est pas nécessaire.

Les cinq entretiens se sont déroulés au centre cérémonial. Nous procédons à la lecture du formulaire de consentement imprimé et remis individuellement à chaque répondant. Nous répondons aux questions des participants afin de nous assurer de leur compréhension de l'étude ainsi que des modalités de leur participation. Les entrevues sont d'une durée d'environ 40 minutes. Les questions sont posées telles qu'on les trouve dans la grille d'entretien (voir *Annexe A*), mais selon la teneur de chaque réponse, d'autres questions en lien avec le sujet sont posées. Le centre cérémonial et les répondants demeurent anonymes bien que ces derniers n'aient eu aucune objection à ce qu'apparaissent leurs vrais noms. L'option de l'anonymat est retenue pour éviter de porter préjudice aux personnes qui, dans leurs activités professionnelles et spirituelles, tiendraient des propos qui pourraient déplaire à certaines personnes. Cependant, « en raison du nombre limité de la population cible, il est possible que certaines tournures de phrases ou de prises de position puissent paraître typiques d'une personne spécifique » (Schneider, 2009).

3.3.4 Analyse

Nous optons, dans cette partie de notre travail de recherche, pour une analyse thématique. Dans *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paillé et Mucchielli (2012 : 232) définissent l'analyse thématique comme étant une procédure permettant de répéter, regrouper et examiner les thèmes abordés dans la recherche. La méthode correspond fidèlement aux intentions exprimées dans les objectifs de notre travail de recherche. Pour analyser les témoignages recueillis auprès des répondants, et afin de répondre aux objectifs de la recherche, nous procédons à une transcription intégrale de tous les entretiens. Ces entretiens de type semi-structuré et enregistrés à l'aide d'un support numérique appellent en effet une production écrite. Comme le recommande Boutin (2011 : 134-135), « les propos, tant ceux de l'intervieweur que ceux de l'interviewé doivent être considérés ». Miles et Huberman (2003), cités par Boutin (2011 : 135), rappellent l'importance de « réduire, ou de condenser, les données obtenues de façon inductive plutôt que déductive ».

La transcription *in extenso*, comme le souligne Boutin (2011), permet le repérage des passages les plus signifiants dans une analyse de données et, afin que cet instrument soit efficace, il suggère :

La lecture globale de tout le matériel qu'on a en main avant de commencer à le décortiquer en strates et en sous-strates. [...] Certains auteurs recommandent de tenir compte des expressions non verbales (rires, soupirs, etc.). Ces expressions donnent souvent un sens particulier aux diverses déclarations des sujets (*ibidem* : 134).

Nous avons transcrit le plus fidèlement possible les propos de nos participants. Comme le prévient Gauthier (2009 : 356), « il n'est pas possible d'effectuer une transcription exacte, car le passage du langage oral au langage écrit constitue une barrière importante qui ne peut être surmontée que grâce à l'ajout du plus grand nombre de notes de contexte possible ». Le propos de Gauthier revêt une importance

particulière dans le cas de notre enquête de terrain puisqu'il s'agit d'une traduction du créole au français. Quatre des cinq répondants préfèrent le créole au français pour aborder la problématique de transmission des savoirs dans le culte vodou.

La transcription du « matériel accumulé avec une attitude non jugeante, ouverte, évitant les a priori » est, par ailleurs, fortement suggérée par Miles et Huberman (*ibidem*), cités encore par Boutin (2011 : 135). Nous retenons, dans cet esprit, les éléments qui se révèlent les plus pertinents et significatifs.

À la lumière de toutes les suggestions d'auteurs cités antérieurement, nous établissons des liens utiles entre les propos recueillis de nos sujets et l'objet de notre recherche. Ces notes servent souvent de repères lorsqu'il faut synthétiser les idées des répondants. À partir de ces idées, nous constituons les unités d'analyse et procédons au regroupement des thématiques abordées lors de l'enquête de terrain. Pour ce faire, les données sont réduites en variables et concepts aléatoires considérés comme étant pertinents par rapport au thème de départ de notre recherche (chants, prières, apprentissage du maître à l'élève, etc.). Nous tenons aussi compte de nouveaux éléments, comme le rêve en tant que mode de transmission des savoirs dans le culte vodou, dont il nous a été fait mention durant notre enquête.

Ce travail est minutieusement opéré pour chaque entretien codifié de la manière suivante : le titre du répondant, suivi d'un chiffre renvoyant à la chronologie d'une interview par rapport aux autres. Le premier entretien, par exemple, est nommé PV1302 (Prêtre/prêtresse vodou, 13 février). Lorsque les témoignages recueillis d'un répondant sont utilisés comme citations, le nom générique sera mentionné. Cette méthode nous permet de créer les thèmes et les sous-thèmes suivant la recommandation de Paillé et Mucchielli (2012) : « qu'est-ce qui a de fondamental dans ce propos, dans ce texte, de quoi traite-t-on ? ». L'arbre génétique sera ainsi cartographié de manière à fournir une vue d'ensemble de la variété des témoignages.

Pour reprendre une affirmation de Jack Goody (1979) : « écrire ce n'est pas seulement enregistrer la parole, c'est aussi se donner de moyen d'en découper et d'en abstraire les éléments, de classer les mots en liste et combiner les listes en tableaux » (*ibidem*, 4e de couverture).

Les choix méthodologiques pour réaliser notre recherche étant précisés et définis, nous nous apprêtons maintenant à « faire parler nos données » (Mongeau, 2008 : 83). Dans le prochain chapitre, nous nous pencherons sur la description et l'analyse des données.

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION ET INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE

Nous procédons, dans le présent chapitre, à la présentation ainsi qu'à l'interprétation des résultats obtenus. Du matériel issu des entretiens, nous retenons les dimensions d'analyse suivantes : prières, chants, initiations, rêves, danses, tambours et vèvè. En lien avec notre objet de recherche, ces dimensions sont formulées autour des trois catégories d'analyse de cas différents : cérémoniels, médicaux et traditionnels. Pour rendre les résultats davantage accessibles aux utilisateurs (Boutin, 2011), viennent ensuite les dimensions d'analyse émergentes, c'est-à-dire empiriquement ancrées, comme la notion d'identité. Ces thèmes sont récurrents dans les matériaux de types primaire et secondaire obtenus pour cette étude. Nous prenons donc en considération des formes de communication verbale et non verbale comme le tambour, la danse, la gestuelle, etc., largement partagées dans des religions populaires dans le sens *gramscien*²⁶ (d'Antonio Gramsci), comme le vodou. Cet ordre de description est

²⁶ Métraux, dans *Les dieux du vodou haïtien*, définit ainsi le vodou : « [...] religion populaire, née du syncrétisme entre différents cultes de l'Afrique et les croyances et pratiques catholiques imposées à la légèreté aux esclaves africains » (Marcelin, 1947 : 51). Le terme « religion populaire » (Gramsci, 1950 : 245) renvoie à une dichotomie qui peut devenir polémique ou, à la limite, un affrontement, entre deux doctrines religieuses. Gramsci (*ibidem*) fut le premier à aborder la difficile cohabitation entre religion populaire et religion dite officielle en Italie, parlant de « catholicisme populaire », ou de « folklore religieux », de « religion de l'Église », ou « religion hégémonique », donc « officielle ». Le premier groupe nommé par Gramsci est issu du milieu rural italien. Cette religion typiquement ancrée dans la tradition est considérée par Gramsci comme l'émanation d'une résistance symbolique ou encore passive des classes populaires. Ces groupements marginalisés se sont opposés

établi en fonction de notre objet de recherche et des variables développées dans le cadre théorique. Nos données sont présentées sous les formes descriptive et narrative parce que les acteurs recourent souvent aux récits pour répondre aux questions en lien avec les dimensions d'analyse de notre recherche. Cette approche permet aux répondants de faire émerger le sens qu'ils accordent à leurs réflexions sur la pratique du vodou haïtien, et ce, tant en Haïti qu'à Montréal-Nord. Cette posture stimule la capacité réflexive des acteurs.

Dans ce chapitre consacré aussi à l'analyse, à la discussion et à l'interprétation du matériel empirique, nous établissons la nature de la transmission des savoirs dans le vodou haïtien. Nous nous efforçons de mettre en relief le lien entre les données accumulées et la théorie. Le cadre théorique est donc utilisé pour donner sens au matériel empirique. Ces données à leur tour sont utilisées pour « confirmer, infirmer, redéfinir la théorie » (Albarelo, 2011 : 129). Nous soulignons aussi les éléments révélés comme étant nouveaux par rapport au cadre théorique, en prenant en compte l'univers de l'enquête. En outre, nous utilisons ce que certains auteurs traitant de l'analyse qualitative appellent le « contrôle sur le matériel résiduel » (Mukamurera, Lacourse, Couturier, 2006). Appropriée à l'étude de cas, cette procédure de validation permet d'utiliser des éléments d'information qui ne trouvent pas place dans aucune des catégories d'analyse. Ledit matériel peut s'avérer nécessaire à la fin de l'analyse de notre étude.

Nous analysons donc certains traits caractéristiques du vodou haïtien à partir de critères établis par Zumthor (2008) pour la poésie orale (la voix, la gestuelle, la performance, etc.). Nous montrons que les pratiquants du culte vodou, à travers les catégories d'analyse de notre étude, insèrent la voix (bouche), la danse (pied), les tambours

durant des siècles aux idéologies dominantes de l'Église catholique. Dans le cas d'Haïti, la « résistance » est plus subtile avec des vodouisants se mettant à l'ombre d'un syncrétisme religieux.

(mains) pour la production et la transmission des savoirs. Nos répondants conçoivent l'oralité comme un savoir-faire, mais aussi un savoir-être ; autrement dit, une façon de faire et une façon d'être. L'oralité est donc une construction d'identité pour les répondants qui voient dans l'écriture la constitution d'un ailleurs véhiculant une idéologie voulant la domestication de la civilisation orale.

Nous abordons maintenant le facteur cérémoniel du vodou haïtien.

4.1 Facteur cérémoniel du vodou haïtien à Montréal-Nord

Non seulement les rituels sont divers, dans le vodou haïtien observé à Montréal-Nord, mais ils sont d'origines disparates. Le culte ayant émergé en contexte colonial survit depuis déjà plusieurs siècles à la faveur de diverses pratiques culturelles et des croyances religieuses de peuples indiens, africains et européens ayant vécu en Haïti (Hurbon, 1993). Le vodou moderne s'est particulièrement enrichi d'éléments européens, dont la liturgie des saints catholiques, ce que Hurbon²⁷ (2004) qualifie de « rapt de signifiants ». Ces annexions de croyances et rites, selon le chercheur, renflouent davantage les forces déjà existantes du vodou. À partir des résultats obtenus sur le terrain à Montréal-Nord, nous abordons successivement la prière, le chant, l'observation et le rêve comme canaux de transmission des savoirs dans le vodou haïtien.

4.1.1 La fonction de la prière dans les cérémonies vodou

Selon qu'ils sont pratiqués à Montréal-Nord ou ailleurs, les rites vodou disposent d'un ordre religieusement observé dans les sanctuaires du culte. La prière est l'un des

²⁷ < http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/concept_utopie/concept_utopie_texte.html >.

canaux les plus utilisés par les vodouisants pour être en communion avec les *lwa* ou « mystères ». Dans un *badji* (milieu de notre recherche) aménagé au sous-sol d'une bâtisse typique de l'architecture nord-américaine se tient tous les vendredis une soirée de prière que les principaux célébrants appellent « jeûne ». Grâce, délivrance et miséricorde figurent parmi les thèmes qui deviennent séquentiels dans notre première dimension d'analyse : la prière. Le front ceint d'un foulard blanc comme la chasuble qu'elle enfle avant de coprésider une soirée de jeûne, une personne observée lors de notre terrain dans un péristyle à Montréal prie *Olohoum*, ou encore *Papa Bondye* aussi appelé *Granmèt* qu'elle considère comme le Créateur du monde :

Olohoum, grand maître et créateur des mondes invisibles et visibles. Toi par la seule volonté de qui toutes choses sont venues à l'existence. Par ta juste force active qui se mouvait. Toi qui te révèles à tous ceux et celles qui trouvent grâce à tes yeux. Par toute ta puissance, Olohoum, tu as fait de tes initiés tes bras forts. Par ta parole de vérité de Papa Loko Atissou. Grand maître des maîtres de tous et toutes qui sont de toi, Olohoum, rien ne t'égale en gloire et en puissance. Reçois donc, en honneur de ta majesté, l'odeur de l'encens qui symbolise notre offrande en parole et en puissance. Qu'il monte vers toi avec tous nos manquements [...]. Nous croyons en toi, Olohoum. Aide-nous à devenir des bâtisseurs bien intentionnés du vodou. Ayibobo, Ayibobo, Ayibobo !



Figure 4.1 – Cérémonie de vodou dans un *lakou* à Montréal. Photo prise en 2013 à Montreal. (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste²⁸).

Dans la confrérie des vodouisants, les sujets et les personnes observées se considèrent donc comme des bras forts vodou. Les *ougan*, *manbo* et *onsi* se placent, en effet, après leur dieu suprême, suivi des divinités. Les *Iwa* aiment être glorifiés, explique PV2702, en évoquant l'importance de la prière dans les rituels de son culte. Une cérémonie vodou commence traditionnellement par la prière, affirme la répondante. Par cette démarche, les participants au rituel demandent passage à *Olohoum*, nom préféré dans notre milieu d'étude pour désigner le dieu suprême. En Haïti, on dit souvent « *Gran-Mèt* » (Grand Maître). Quelle que soit la désignation de leur dieu, la

²⁸ Voulant capturer l'essence de l'intégration de pratiques rituelles du vodou dans la région de Montréal, Gregory Jean-Baptiste immortalise des scènes. Le photographe exposa à la Tohu, en 2014, un grand nombre de ses œuvres témoignant de la vitalité du culte. Le photographe originaire d'Haïti propose ainsi un tour d'horizon de cet univers spirituel. Quelques-unes de ces œuvres visuelles nous sont offertes gracieusement pour illustrer notre travail de recherche. Pour garder l'anonymat des personnes photographiées, nous avons décidé de flouter leur visage.

prière revêt la même fonction, le même sens pour les adeptes du vodou, et ce, tant en Haïti qu'à Montréal-Nord. C'est l'un des meilleurs moyens d'entrer en communication avec les *lwa* », résume PV2702. Il y a aussi une posture dans la prière, ce que Zumthor appelle « *performance* » dans sa définition de la poésie vocale. Les prières et les chants, qui se confondent parfois dans les rituels vodou, prennent justement la forme d'une poésie vocale intégrant les mouvements ainsi que la présence du corps. PV2702 renchérit en ces termes :

La prière est l'un des moyens de communication établis entre l'initié et les esprits. Il ne suffit pas de connaître les prières. Dans le vodou, il y a une façon, une manière de prier pour avoir la grâce, la bonté ou l'intervention d'un esprit. Pour interpeller un esprit, on commence par une prière à l'attention de *Legba*. *Legba*, c'est l'esprit qui vous ouvre les portes, qui vous donne accès aux autres *lwa*, particulièrement à celui dont vous avez besoin pour une raison X ou Y. On enchaîne avec un chant à la gloire de l'esprit à qui l'on veut faire appel. Cet esprit entend nos supplications. Comme signe de présence, l'esprit chevauche²⁹ l'un des participants à la cérémonie pour communiquer les messages nécessaires à un individu, à une famille ou à une communauté. On peut dialoguer avec le *lwa* en lui posant certaines questions pour mieux savoir quoi faire pour obtenir la délivrance, la solution à un problème auquel l'un des nôtres est confronté. Comme je le dis tantôt, la prière reste et demeure le moyen le plus important de communication entre nous, les initiés, et Olohoum, le dieu auquel nous croyons.

PV1302 explique, pour sa part, le caractère pragmatique de la prière dans le culte vodou. Les litanies qui peuvent s'étendre sur près d'une heure recèlent des thèmes qui tournent autour des besoins fondamentaux : la santé, le succès, la protection contre l'ennemi, etc. Ces besoins, avons-nous observé sur notre terrain anthropologique, sont formulés sous forme de requêtes adressées à *Olohoum*, leur *Gran-Mèt* (chef suprême) couramment imploré dans l'univers vodou. Tout au début des cérémonies, les participants évoquent les noms de saints³⁰, de divers *lwa* et de *Boukman*³¹. PV1302

²⁹ La possession plonge la personne dans une espèce d'inconscience provoquée et entretenue par divers éléments : la danse, les chants, la musique, les vèvè tracés au sol. La personne donne l'impression d'être ivre et s'identifie à la divinité manifeste en elle.

³⁰ Le vodou, à ses débuts, se pratiquait subtilement en Haïti en se mettant à l'ombre d'un syncretisme religieux pour ne pas enfreindre le *Code noir*. Ledit code cité par Métraux (1958) qui considérait le vodou comme illicite (Hurbon) stipule dans un de ses articles : « Tous les esclaves qui seront dans

explique pourquoi ils s'adressent aux « mystères » dans leurs prières qu'ils récitent parfois sous la forme de chants :

Quand on prie et on chante en leur honneur ; quand on allume une bougie et qu'on chante en même temps, ça attire les esprits. À son arrivée, le *lwa* détermine nos besoins en tant qu'être humain. On peut même entendre une voix qui nous parle au moment des chants de louange à une divinité. D'un chant à un autre, on communique avec l'esprit. On danse aussi pour remercier ou en guise d'offrande. Il y a une hiérarchie, du moins un ordre, dans l'alternance des chants. On commence par *Legba*, le *lwa* qui ouvre les barrières, qui ouvre la voie.

Pour illustrer ses propos, PV1302 se met à fredonner une chanson traditionnelle dans le vodou haïtien. Elle se réfère au récit de sa vie pour nous expliquer son initiation dans le vodou. Issue d'une famille chrétienne (comme deux autres répondants). Elle menait une course contre la montre pour échapper à l'envoutement. PV1302 témoigne :

Mon histoire est triste. Mais, je ne cesserai jamais de la raconter à qui veut l'entendre. Je dormais, un soir, je me voyais dans un *lakou* encerclé d'arbres, de fleurs, etc. Un serpent tournait autour de moi. Nous sommes en avril ou mai 2013. J'étais encore protestante. Un petit serpent me frappa avec sa queue sans me faire mal. À mon réveil, j'ai appelé ma mère biologique qui était en Haïti pour lui raconter le rêve. Elle m'encouragea à prier. Pour elle, c'était une manifestation de mauvais esprits. J'ai été en Haïti après pour un court séjour. À mon retour à Montréal, j'ai loué un appartement que j'ai partagé avec une colocataire. Cette dernière, envieuse de moi du fait de ma beauté et de compliments souvent reçus des autres, a décidé de m'attaquer mystiquement. Elle arriva à diriger sept morts (7 *kout mò*) contre moi. Erzulie Danthor, la femme que vous regardez dans la peinture d'en face, me protégea malgré tout. Cette divinité a mis dans

nos Îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés d'en avertir dans la huitaine au plus tard, tous les gouverneurs et intendants des Îles sous peine d'amende arbitraire, lesquels donnent les ordres nécessaires pour les instruire et les baptiser dans le temps convenable » (Métraux, 1958 : 26).

³¹ Esclave né en Jamaïque, Dutty Boukman devient célèbre depuis le jour où il organisa un congrès politique suivi d'une cérémonie *vodouesque* au Bois-Caïman dans le nord d'Haïti, le 14 août 1791, lançant formellement la révolution des esclaves à Saint-Domingue. On retient ainsi 1791 comme l'année de la création officielle du vodou haïtien. Un pacte de sang fut alors scellé entre les esclaves pour l'extermination des esclavagistes et la création d'une communauté autonome. Selon des chercheurs comme Hurbon, le vodou fut un catalyseur dans l'insurrection des esclaves pour mettre fin à un système coercitif et privatif de leur liberté.

ma bouche un chant que je ne connaissais pas avant [...] : « Erzulie koli koli rèdoooooo – Erzulie koli koli rèdoooooo – A la on lwa ki rèd, ki danjere ».

Selon les explications de la répondante, chaque *lwa* a ses goûts, ses couleurs (jaune, bleu, rouge, mauve, etc.)³², sa chanson. Elle explique succinctement le sens du chant suivant à la gloire de *Legba*. Un chant, dit-elle, pour supplier le *lwa* assimilé à Pierre, le saint catholique symbolisé par une clé.

Papa legba men timoun yo (Papa Legba, voici tes enfants)
 Atibo legba men zanfàn yo (Papa Legba, voici tes enfants)
 Papa Legba ouvè baryè a pou yo pase (Papa Legba, ouvre les barrières pour qu'ils puissent passer)
 Ouvè baryè a pou Atibon (Ouvrons-nous les barrières, Atibon)
 Papa Legba ki tape pase (Papa Legba qui passait)
 Ya veye zo (Gare à eux)
 Wa ouvè baryè pou Abibon... (Ouvrons-nous les barrières, Atibon)
 Papa Legba kita pep ase (Papa Legba qui passait)
 Ya veye zo (Gare à eux)
 Wa veye zo pye Kanyan wa veye zo (Gare à toi pied Kanyan, gare à toi)
 Wa veye zo Katawoulo wa veye zo (Gare à toi pied Katawoulo, gare à toi)
 Papa Legba sa a ki ta pe pase wa veye zo...(Papa Legba qui passait, gare à toi)

Le *lwa* peut chevaucher soit la personne qui tient la bougie, soit celle qui chante. Cette dernière est couramment appelée *chwal*, (le cheval que le *lwa* dompte) dans la mythologie vodou. Et à ce moment, la cantatrice enchaîne. PV1302, les yeux fermés, d'une voix ferme et les épaules en mouvement :

Legba nou vante (Legba, nous sentons ta présence)
 So bagi sobo nou vante (So bagi sobo, nous sentons ta présence)
 Nou vante vanyan (Nous sentons ta bravoure)
 Papa nou vante (Papa, nous sentons ta présence)
 So bagi sobo nou vante vanyan (So bagi sobo, nous sentons ta présence)
 Legba fè yo wè sa eeeee (Lagba, montrez les ta bravoure)

³² Voir (Annexe B) les tableaux des codes de couleurs et une liste de saints catholiques associés au *lwa*.

On lance cette chanson comme pour dire à l'esprit que l'on sent sa présence parmi nous. On a aussi un chant pour dire au revoir à la divinité :

A Legba a san yan sa wa di yo? (Legba, tu leurs diras quoi?)
 A legba sanyan o sa wa di yo? (Legba, tu leurs diras quoi?)
 Jodi a m' angaje sa wa di yo (Je m'y suis mal pris aujourd'hui)
 A Lebga san yan sa wa di yo? (Legba, tu leurs diras quoi?)

La prière n'est pas toujours longue. Elle peut être aussi brève et spontanée. Cette brièveté s'explique par l'arrivée d'un danger imminent auquel fait face un vodouisant. Ce dernier y va d'une évocation du nom d'*Olohoum* ou *Bondye* (mon Dieu). L'invocation du nom de Dieu est un aveu d'impuissance de l'être humain sollicitant l'intervention du *Bondye* pour le sauver d'une situation menaçante. Plus le temps de réaction exigé est bref, plus la prière est brève. Un « *Bondye sovem !* » (Seigneur, viens à mon secours) lancé en cas de danger a la force d'une prière (Métraux, 1958).

La prière d'un vodouisant se réduit parfois aussi au recueillement (Métraux, 1958). À la cérémonie à laquelle nous avons assisté, on observe le chef du sanctuaire resté silencieux et figé. À ces prières-là s'ajoutent des expressions culturelles du genre « *pa pèmisyon Gran-Mèt la* » (avec la permission du Tout-Puissant, place la cérémonie sous l'égide de la puissance divine) dont Joint fait mention (*ibidem* : 82). Métraux (cité par Joint, *ibidem* : 83) révèle une autre formule de supplication empruntée au catholicisme et utilisée dans le vodou : « Dieu le Père, le Fils, le Saint-Esprit ».

Guy Maximilien³³ dégage le sens des longues prières désignées sous l'appellation « prière *dior* », ces longues oraisons que prononce tout participant à une cérémonie liturgique importante. Il y a d'abord un ordre, souligne Maximilien dans une

³³ « Vaudou, un cadre de la mémoire vécue » est le titre de la conférence prononcée par Guy Maximilien, docteur en théologie, spécialisé en sciences des religions. Dans la vidéo mise en ligne le 10 mars 2011, le conférencier montre comment la notion de mémoire est centrale dans le vodou haïtien. L'hyperlien < <https://vimeo.com/20874071> > a été consulté le 13 mai 2016.

communication recueillie comme source secondaire³⁴. La prière *dior* invoque successivement et dans l'ordre sept groupes de divinités dont les noms renvoient soit aux diverses ethnies africaines représentées dans la population, soit à un regroupement rituel spécial. Les principaux groupes de loa sont : les radas Dahomey, les *zaka*, les nago, les *guedé*, les *congo* et les Ibo ; ce qu'on appelle les *lwa* blancs et les petros. Les *lwa* blancs comprennent les *anmines*, les *takouas*, les *hayos*, les *mondongues moussaïs*, les *kitaes*, les *kangas*, les *kita*. C'est une convocation de la plupart des ethnies qui étaient présentes dans la colonie de Saint-Domingue, précise le conférencier.

Dans la prière *dior*, selon Maximilien (*ibidem*) qui considère les *lwa* comme de la mémoire vécue, les participants à une cérémonie présentent une matrice complète pour l'énumération de tous les dieux et pour l'organisation rituelle de leurs ensembles. C'est une synthèse qui a été faite à partir de multiples traditions ethniques au temps de la colonie. Selon toute probabilité, elle a dû s'élaborer au cours des décennies entourant la période de l'indépendance d'Haïti (1804) dans des cercles qui exerçaient le leadership spirituel et politique.

4.1.2 La prière conduit à tout

La prière telle qu'évoquée par presque tous les répondants est l'élément catalyseur dans les rituels vodou. Elle est d'abord une activité religieuse importante pour les vodouisants laissant les « mystères » pénétrés dans tous les pans de leur existence : santé, travail, pouvoir, amour, éducation, etc. Les sanctuaires vodou ne sont pas les seuls espaces pour implorer un *lwa*. L'espace domestique est aussi utilisé par les adeptes de la religion vodou. Des pratiques traditionnelles comme le *jete dlo* (l'eau

³⁴ Propos recueillis à partir de l'hyperlien suivant : < <https://vimeo.com/20874071> > consulté le 15 mai 2016.

jetée par terre), des signes de la croix, l'usage de l'encens, des bougies allumées à gauche et à droite de l'autel, etc. précèdent ce qu'on appelle la *prière dior*.

Dans cette longue prière, les croyants invoquent alternativement et selon une ordonnance les sept groupes de *lwa*. On parle de quelque 400 divinités dont les plus grandes viennent de l'Afrique occidentale. Ces dieux, expliquent nos répondants, sont groupés en diverses *Nanchon* (nations). Si de nombreuses figures religieuses du panthéon vodou sont des figures personnifiées, une place prépondérante est réservée à *Legba*. Ce *lwa* aussi appelé Papa *Legba* ou encore *Atibon-Legba*. Identifié à saint Antoine l'ermite et à saint Antoine de Padoue (saint Antoine Lisbonne), *Legba* ouvre les portes, donne accès aux carrefours, protège les maisons, etc. : « Aucune cérémonie ne peut commencer sans qu'une prière lui ait été adressée pour qu'il consente à ouvrir la barrière aux dieux » (Marcelin, 1947 : 57). PV1302 atteste la confirmation de Marcelin :

[...] Il y a une hiérarchie, du moins un ordre pour alterner les chants. On commence par *Legba* [...] Les *lwa* aiment l'encensement. Voilà pourquoi on chante en leur honneur. Quand on allume une bougie et qu'on chante en même temps, ça attire les esprits. À son arrivée, le *lwa* identifie vos besoins en tant que personne humaine. Vous pouvez même entendre une voix qui vous parle [...].

Après avoir vénéré la divinité la plus auguste du panthéon vodou, les prières sont dirigées au dieu désiré en fonction des circonstances de la cérémonie ou de la fête. Les raisons d'une cérémonie déterminent parfois l'ordre des prières qui n'est pas souvent arbitraire. Dans une étude sur le vodou et la migration des *boat-people* haïtiens, Marie-José Nzengou-Tayo (2009 : 98) décrit l'une des nombreuses occasions pendant laquelle le dieu de la mer, appelé *Mèt Agwe* dans la société vodou, est vénéré :

[...] Pour tous ceux qui sont familiers au panthéon vodou, un voyage sur les eaux, et tout particulièrement dans l'entreprise aussi risquée que le « *canter* »³⁵, ne saurait débiter sans une évocation ou une cérémonie à Agwe-Tawoyo, le maître des eaux, seul capable de mener les embarcations de fortune vers le sable le plus clément des plages de Floride.

Peu importe le nom du *mystère*, la manière de chanter et de prier ne varie pas dans le vodou. Ce sont des voix parlantes, musicales... qui se font entendre. Pour PV2703 :

Il ne suffit pas de connaître les chants et les prières. Il y a aussi une posture. Il existe une façon, une manière de prier et de chanter pour avoir la grâce, la bonté ou l'intervention d'un esprit.

Les propos tenus par cette répondante corroborent les hypothèses de Zumthor (1983 : 196). À la poésie orale, le médiéviste intègre les mouvements, mais aussi la présence du corps :

Ensemble, ils (les gestes) portent sens à la manière d'une écriture hiéroglyphique. Le geste ne transcrit rien, mais produit figurativement les messages du corps. La gestualité se définit ainsi (comme l'énonciation) en termes de distance, de tension, de modélisation plutôt que comme système de signe. Elle est moins régie par un code [...] que soumise à une norme.

Dans les cérémonies et dans les fêtes *vodouesques*, les prières et les chants s'entremêlent ou se confondent lorsqu'elles n'alternent pas allègrement. Certains chants et prières connaissent aussi des variations selon le *lakou* ou les informateurs. Ces transmutations s'expliquent par la décentralisation de cette religion, sans autorité ecclésiastique normalisant les pratiques. « Chaque temple vodou (*ounfö*) est autonome et rend possible un culte aux esprits, tour à tour individuel, familial ou collectif » (Hurbon, 1987 : 149-150). Longtemps opprimé et dominé par les pouvoirs politiques et les religions occidentales, le vodou comme religion populaire trouve sa vitalité dans le rôle majeur attribué aux *lakou*. Ces structures jouent des fonctions

³⁵ Nom pour désigner les embarcations de fortune en partance pour la Floride et des îles de la Caraïbe.

entre autres sociales, spirituelles et thérapeutiques. Au centre cérémoniel de Montréal-Nord, nous constatons l'existence d'une distribution de tâches ou de rôles religieux et domestiques donnant à voir la fraternité entre les pratiquants du culte. La dynamique d'intégration interne condense les membres du *lakou* tant que la foi aux divinités perdure. Comme toutes les autres sociétés vodou, le *oufò* a un nom dont nous nous sommes gardé de citer pour respecter l'anonymat des répondants.

Les sanctuaires vodou sont aussi des lieux d'expression artistique populaire où se déroulent des activités ludiques comme le chant, la danse, l'art culinaire, etc. Dans l'ordre des rituels, le chant est un élément transversal dans le vodou.

4.2 Le chant comme élément transversal

Une fois que les officiants se sont échangé des signes de respect mutuel (hochement de tête, front contre front, poignées de mains d'une manière croisées...), les personnes observées lors de notre terrain anthropologique à Montréal-Nord mobilisent des chansons traditionnelles pour transmettre les savoirs du vodou. Les chants, comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, se confondent parfois avec les prières. Ces deux vecteurs de cohésion sociale étroitement liés s'énoncent, pour reprendre une expression de Métraux (1958 : 168), comme une « *voix tambourinée* ». Revendiquant le double rôle de gardien de mémoire et passeur de tradition orale, les *ougan* et les *manbo* accordent à la chanson, par exemple, une place prépondérante dans les rites d'initiation. La notion de mémoire est donc fondamentale pour les vodouisants. Officiant comme prêtresse vodou depuis 2004 à Montréal-Nord, plus d'une décennie avant en Haïti, PV1802 insiste sur l'aspect oral et la notion de mémoire dans la transmission des savoirs de la doctrine vodou :

Une cérémonie vodou commence traditionnellement par la prière. Par cette démarche, on demande passage à *Olohoum* (Dieu, dans le vodou haïtien). On enchaîne avec les

chants. Chaque chant a un sens ou une signification soit pour l'esprit ou pour l'initié. Certains chants font appel au rassemblement des inimitiés intéressées à participer à une cérémonie. C'est comme pour dire : nous sommes prêts pour la cérémonie. D'autres chants sont entonnés en l'honneur des *lwa*. On salue l'esprit aussi en chantant. Il y a un ordre dans les chants pour réussir une cérémonie. Il y a aussi une façon de chanter soit pour supplier ou interpeller une divinité. Chaque chant a son importance et est accompagné d'une danse particulière. Ils s'associent à certains rythmes musicaux. [...] Les chants, tout comme les prières, sont enseignés par la *Manman fèy*³⁶ ou par le *Papa fèy*³⁷ au *pitit fèy*³⁸ de vive voix. L'apprenti (le nouvel initié) est libre de noter certaines choses dictées par le maître. Rien n'est obligatoire puisque la transmission des connaissances est faite dans un rapport de maître à élève et par la voix. Dans mon cas, je savais certaines choses avant mon initiation puisque j'ai été réclamée (choisie) par un *lwa* de ma famille. J'apprends surtout dans les rêves. C'est un canal de transmission et de communication très utilisé dans les pratiques du vodou. Je suis toujours très obéissante aux esprits quand ils me parlent. À mon initiation, on m'a inculqué plein de choses que je savais déjà. Disons, à travers le rêve. À ce moment-là, je me rendais à l'évidence que je suis vraiment une *manbo* réclamée, une *manbo* née. Et j'applique à la lettre tout ce que les esprits me dictent dans les rêves.

La chanson, comme moyen de communication, joue quasiment les mêmes fonctions que la prière dans le vodou. Les pratiquants du culte utilisent les chants pour attirer les divinités. La voix demeure leur principal instrument de musique, et ce, avant même l'utilisation des tambours dans les grandes cérémonies. La voix est naturellement dans les chants, les paroles scandées en honneur des divinités, et surtout en onomatopées. Citons en guise d'exemple d'onomatopée un *abobo* ou *ayibobo*³⁹ lancé d'une voix chantante et collective pour marquer la fin d'un rite Rada.

D'une grande ferveur, l'assistance, aidée par un orchestre de tambours entonne les chants en honneur des esprits, à commencer par *Legba*. Celui qui conduit le salut des rituels utilise son *asson* pour communiquer avec l'*ontògwe* (tambourineur). La réussite d'une cérémonie, explique PV1802, dépend de la façon dont les chants sont ordonnés. « Il y a aussi une façon de chanter pour supplier ou interpeller une divinité.

³⁶ *Manbo* qui initie un vodouisant.

³⁷ *Ougan* qui dirige une cérémonie d'initiation.

³⁸ La personne qui se fait initier.

³⁹ L'*abobo* pour le Rada, *bilolo* pour le Petro comme acclamation rituelle équivaut à l'hébreu *amen*.

Chaque chant a son importance et exige ses chorégraphies propres », explique PV1802. À cela s'ajoutent les rythmes musicaux. Le chant, la danse et la musique associés forment un triangle pour faire du vodou haïtien une religion « vivante », comme le note Roger Bastide (1967) dans *Les Amériques noires*. Les prêtres font passer par une initiation ceux qui sont à l'affût d'un statut (*ougan*, *manbo*, *onsi*, etc.) dans la confrérie *vodouesque*. L'esprit d'un défunt, protecteur de la famille, est fixé sur la tête de l'initié. Celui qui requiert le statut est en communication avec les divinités au moyen de la transe, du rêve, de la divination, etc.

4.3 L'initiation comme rituel de passage

Ceux qui se soumettent au rituel d'initiation doivent consentir des « sacrifices pécuniaires, de grands efforts de mémoire [...] et d'obligations morales très strictes » (Métraux, 1958 : 171-172). Expliquant le processus de son initiation, PV1302 met l'accent, lui aussi, sur la notion de mémoire dans la religion vodou. La prêtresse utilise des thèmes familiers au vodou comme *manman fèy*, *lave tèt* et *fèy* pour parler de l'initiation comme rituel de passage. Les résonances sémantiques de ces thèmes réfèrent à la famille, au communautarisme et aux objets médicaux du culte vodou. La période d'initiation dure jusqu'à un mois au centre cérémoniel de Montréal-Nord. Parfois, on organise des initiations collectives dans ce *lakou*. Ces initiés deviennent des frères, des sœurs, des fils et des filles spirituels de leurs initiateurs. PV1302 explique le sens de son initiation :

C'est ce qu'on appelle *lave tèt* (lave la tête) dans notre jargon. *Manman fèy mwen* (mon mentor, la mère spirituelle) me lava la tête avec des feuilles spéciales. C'était là, ici, dans le petit bassin que vous voyez. Après les chants et les prières, je suis restée couchée ici (dans le *badji*) sur le sol nu pendant trois jours. Un règlement⁴⁰ (secret) a été

⁴⁰ L'esprit protecteur, l'*ougan* ou la *manbo*, met sur la tête d'un initié.

mis sur ma tête. On m'a appris à chanter, à prier, comment interpeller un esprit, c'est quoi un *lwa*. On m'a parlé particulièrement de l'esprit qui me chevauche. Toute la transmission a été faite à l'oral. J'ai cependant noté certaines choses dans un cahier. La *manbo* ou l'*ougan* qui s'occupe de votre initiation ne met pas un esprit en vous. Elle/il fait se manifester en vous un ancêtre. Dans mon cas, c'est l'esprit d'une de mes tantes qui m'a réclamée.

Le rituel d'initiation auquel fait mention les répondants est la première d'une série. Chaque grade, y compris le *sanpwèl* ou *zobop*⁴¹, rituels souvent associés à la sorcellerie, nécessite une initiation. PV0503 dit avoir voyagé une soixantaine de fois en Haïti en quête de connaissances après son immigration en France et avant de déménager à Montréal :

Les forces du vodou résident dans les rites suivants : Petro, Garde, Makaya et Bizango. Ce sont des forces terribles⁴². Bossou aussi est une force terrible et même diabolique. Elles sont complètement différentes des *lwa* Rada considérés, eux, comme des saints. [...] Selon vos connaissances ou de vos grades dans l'univers vodou, vous pouvez faire venir un esprit. Pour cela, on opère dans une salle hermétiquement fermée ou dans un lieu désert très tard la nuit. On donne à manger à cet esprit, on lui pose des questions, etc. auxquelles il donne des réponses. Les profanes ne sont pas habilités à assister à ces cérémonies qui sont différentes du rituel *Nan Govi* (cruche installée dans une chambre sacrée). Le *Govi* est un rituel consistant en l'interpellation d'une personne décédée dans des circonstances nébuleuses pour sa famille. On interpelle le défunt et l'interroge pour savoir qui l'a tué. Cela n'a rien avoir avec la zombification. C'est un phénomène mystique.

Après le *lave-tèt*, qu'on peut considérer comme l'équivalent de l'onction dans le christianisme, ajoute pour sa part PV2702, il y a d'autres étapes à franchir. À chaque

⁴¹ Considéré comme une confrérie de sorciers, le *sanpwèl* (sans poils) « semble être une institution parallèle aux temples vodou » (Hurbon, 1979 : 46). Le *sanpwèl* dans le sud d'Haïti est généralement indexé comme quelqu'un qui recourt à une pratique maléfique pour faire du mal à d'autres personnes. Les traditions culturelles – comme le vodou haïtiens – sont généralement influencées par les réalités régionales.

⁴² Ces rites sont souvent assimilés à l'image satanique du vodou. Des sociétés vodoues, écrit Hurbon (1993 : 63), existent en Haïti depuis le temps de la colonie. Elles se nomment *zobob*, *sanpwèl*, *bizango*, forces considérées terribles par le répondant. Elles sont souvent lâchées pour des représailles sur des personnes humaines. On confère aux *zozob* le pouvoir de se métamorphoser en créatures prodigieuses (Poizat, 2008 : 12).

grade correspond une initiation. Le rituel d'initiation pour celui qui veut devenir *Kanzo*, par exemple, comporte un bain de feu. L'initié passe dans les flammes d'un énorme bûcher. Le processus d'initiation se poursuit même après la mort. Dans la légende vodou, l'âme de l'initié séjourne sous les eaux (*anba dlo*, en créole) en attendant l'ultime étape de l'initiation. Selon le rituel *wete mò nan dlo* (sortir le mort de l'eau), l'âme divinisée (*lwa mèt tèt*) reviendra après un an et un jour parmi les vivants. PV0503 aborde les rites funéraires en ces termes :

En Haïti comme à Montréal, on organise des rites funéraires. C'est ce que nous appelons *boule zen*, nous les initiés. *Ou desonnen lwa a nan tèt li* (on dégrade l'initié décédé). On ne laisse pas l'initié qui *traverse* (l'initié qui est cliniquement mort) faire le voyage sans le dégrader. À la suite d'une période d'un an et un jour suivant les funérailles, le *lwa* qui le chevauchait durant son vivant va chevaucher un autre membre de sa famille. La cérémonie *Boule zen* est organisée dans un temple vodou alors que la dépouille reste à la morgue des entreprises funéraires qui s'en occupent. Ceux qui assistent à la cérémonie *Boule zen* s'habillent en blanc. Pour un *asogwe*, une *manbo* ou un *ougan* qui *traverse*, la cérémonie peut durer plusieurs jours avec, bien évidemment, des temps de pause. C'est un rituel important.

PV1802 accorde le même sens au rituel. Un initié *travèse* (une terminologie vodouisante pour dire que l'un des leurs meurt) devient un esprit, un protecteur pour sa famille. Pas de table rase dans le vodou haïtien. Autrement dit, tout n'est pas fini pour un initié après son décès. La mort, selon la croyance des pratiquants vodous, devient, au contraire, « une source de régénération de la société tout entière dès lors qu'elle est prise en charge à travers un certain nombre de rites » (Hurbon, 1993 : 85). L'initié, avant son décès, doit subir le rite dénommé *desonnen* pour détacher l'esprit protecteur qu'on a mis en lui lors de son initiation. Le serviteur « décédé » est considéré vivant tant que ce rite n'est pas accompli (*ibidem*). L'*ougan* ou la *manbo*, en initiant celui ou celle qui deviendra son *pitit fèy*, interpelle des *lwa* sur une période de quatre générations tant du côté maternel que du côté paternel du nouvel initié. Une telle invocation donne droit au néophyte à des ancrages dans la racine de l'histoire de sa famille, de ses lignages et de son peuple. Le novice, appelé *ougno*, est « astreint à une réclusion dans un *oufò* » (Hurbon, 1993 : 113), sous le contrôle de son mentor. Sa sortie du *badji* survient après la cérémonie qui clôtur le rituel de l'initiation. PV1802 explique qu'un prêtre vodou peut obtenir un matériel de travail autre que les plantes et feuilles d'arbres traditionnellement utilisées dans les savoirs médicaux du vodou :

Quand on parle de *lwa*, on parle des ancêtres, des morts. Une personne décédée a un esprit pour sa famille dans la mythologie vodou. Il n'y a pas de table rase dans notre religion. Une partie d'un corps sans vie, que ça soit un bras, un os, une main, des cheveux, etc., et même un vêtement que portait la personne de son vivant peut servir de matériau à un *ougan* ou à une *manbo*. Je peux me servir de ces matériaux pour résoudre les problèmes d'un être humain qui a un besoin spécifique. Comment procéder, vous vous demandez sûrement ? Nous invoquons les maîtres des carrefours pour obtenir un laissez-passer à l'esprit que devient le mort dont provient le matériau. On fait la même chose pour le dieu des forêts (les plantes médicinales), etc. [rires]. Chacun de ces espaces a un maître.

Le point de vue de PV0802 rejoint celui de son collègue PV0503 en revenant sur la quête constante de savoirs dans le vodou. Elle dit avoir les connaissances d'un grand maître lui permettant d'accéder mystiquement à un carrefour ou à un cimetière :

Le grand maître hérite fort souvent de certaines traditions, de certains secrets. Il servait pendant un certain temps un grand-parent qui officiait comme Empereur. Un grand Empereur a son *oufô*, son *rara*, sa bande de *chanpwèl* (société secrète). Le grand maître a souvent besoin d'un initié issu de sa famille pour que cet initié puisse lui succéder dans l'habitation (le sanctuaire).

L'initiation est perçue, d'un autre point de vue, comme le rituel de passage d'une vie profane à une vie « mystique » ou sacrée, notions bien circonscrites dans le culte vodou. Tout se passe donc par l'initiation, explique PV2702. Pour l'initiation première, dit-elle, « on reste coucher dans une salle obscure du *badji* pendant trois jours. Pendant cette période, on fait le mort pour passer d'une vie à une autre. D'un univers, on dirait profane, à un monde où le vivant est en communication avec les morts ». La cérémonie d'initiation peut s'effectuer de manière individuelle ou collective. Les initiés d'un même *lakou* deviennent des « frères et sœurs » et *pitit fèy* du clergé. Les initiés d'un même sanctuaire constituent ainsi une famille. De cette famille, le clergé octroie des rôles centraux aux femmes. L'omniprésence de ces dernières au centre cérémoniel où nous menons notre étude ethnographique est remarquée tant par leur port de vêtements traditionnels dans ce lieu de culte que les rôles qu'elles jouent. Elles chantent, prient et s'impliquent dans la transmission des

éléments de leur religion. L'observation est l'une des autres méthodes utilisées pour obtenir et transmettre les savoirs du culte vu comme un foyer de résistance culturelle et religieuse.

4.4 L'apprentissage par observation

La méthode d'observation est donc très répandue dans le vodou, comme technique pour acquérir ou transmettre les savoirs. Ceux qui sont nés de parents officiant comme *manbo* ou comme *ougan*, et souvent les deux en même temps, peuvent en témoigner. En observant, ils accumulent certains savoirs sans s'en rendre compte. L'observation directe, dans le cas de PV1803, a été le principal moyen de se procurer les savoirs dont il dispose aujourd'hui. Ayant vécu le vodou de l'intérieur, il explique son rapport à lui de l'intérieur :

Moi, je suis né dans le vodou. Mes parents font du vodou, ça fait très longtemps. Donc, ça m'a toujours intéressé. Je regardais, je suivais, j'écoutais ce que faisaient et disaient mes parents. En grandissant, avant que je m'initie, même quand ils faisaient des cérémonies, des fêtes et que je devrais sortir, je me pressais de rentrer pour y assister. Après, je faisais des recherches pour comprendre encore plus ce qu'était le vodou. J'ai finalement pris la décision de m'initier et d'entrer pour de vrai. J'ai été toujours dans les parages immédiats du vodou. Je n'ai pas été forcé par mes parents. Ma décision a été prise à l'issue de recherches et après avoir posé certaines questions à mes parents. Je ne savais pas, par exemple, qu'il y avait des initiations dans le vodou. Donc, l'observation directe était pour moi le principal moyen d'acquérir des connaissances. Je peux aussi ajouter la méthode du maître à l'élève pour ce qui concerne des notions qui nous ont souvent été inculquées ici. Nous sommes en formation continue, toujours en quête de savoir, de savoir-faire et de savoir-être.

Comme nous venons de le voir dans les précédentes lignes, les méthodes d'apprentissage possibles sont multiples dans le culte vodou. Le rêve qui est une constance dans les témoignages recueillis de nos répondants est l'un des canaux de transmission des savoirs du vodou.

4.5 Le rêve comme moyen de communication entre les vivants et les morts

Faisant l'éloge de l'oralité dans le vodou, les acteurs mentionnent le rêve comme une dimension d'analyse émergente dans notre recherche. Le rêve est un relief récurrent dans le matériau recueilli. Ayant vécu durant de longues années sa foi pentecôtiste aux côtés de ses parents, PV2702 témoigne de l'importance des rêves dans l'apprentissage et la transmission de nombre de savoirs du vodou. Les rêves sont en effet inscrits dans de multiples fonctions du vodou. Établissant une communication entre les vivants et les morts, les rêves vont de la prémonition (aidant à éviter le malheur ou l'infortune) à l'explication d'événements dans la vie de celui qui croit. Le rêve n'appartient pas à la seule mythologie du vodou et de ses praticiens⁴³. PV2702 se fonde sur ses expériences personnelles pour montrer l'importance du rêve dans sa croyance religieuse :

Dans mon adolescence, des voix me parlaient certaines fois quand je dormais. Je ne comprenais rien de tout ça. Quand on n'est pas initié, on a besoin d'un connaisseur pour vous aider dans l'interprétation des rêves. Le vodou, en effet, a plein de symboles et de codes. Quand j'ai eu mes 18 ans, mes parents ont accepté de m'expliquer certaines choses qui sont en rapport avec le vodou. Leur relation et leur histoire antérieures avec les *lwa* aussi. [...] Ma première expérience dans le vodou s'explique ainsi : une de mes amies a été atteinte d'un *kout poud*⁴⁴. Un esprit m'a dicté quoi faire dans un rêve pour la traiter. J'ai été acheté des objets pour préparer un bain de guérison. Je ne connaissais même pas les noms des produits. J'ai eu des indications

⁴³ Le rêve acquiert une réputation, voire une influence dans la vie des *Indiens Wayuu*. Ces derniers « savent faire des défunts les garants indirects de l'ordre social et du respect de la coutume » (Perrin, 2002 : 40) par le biais de dialogues oniriques, voire de l'imaginaire collectif.

⁴⁴ Dans l'anthropologie médicale, en effet, il n'y a pas de concordance « entre les taxonomies populaires des maladies et les classifications internationales établies par la biochimie » (Meudec, 2007 : 22). Cette dernière consacre toute une étude au cas du « *kout poud* » (en créole : « coup de poudre ») très fréquent dans la représentation anthropologique de la maladie en Haïti. Le *kout poud*, ainsi nommé dans l'ancienne colonie française, ne figure pas dans la *Classification internationale des maladies* établie par la médecine occidentale. Cette maladie, décrite par Meudec (*ibidem*), renvoie à un « phénomène social, car elle est à l'origine d'un processus thérapeutique particulier, qui prend son sens dans des représentations collectives relevant notamment de la religion vodou ». Le *kout poud*, poursuit la chercheuse (*ibidem* : 23), est « une illustration de ces interactions, dans la mesure où elle permet d'expliquer une ou plusieurs maladies qui ont une réalité biologique, tout en faisant appel à un système symbolique pour une large part issu du religieux ».

dans le rêve. Ce n'est qu'après que « *manman fèy mwen* » m'a expliqué la vertu de chacun des produits utilisés pour le bain de guérison.

PV1802 ne conçoit pas le rêve comme un espace imaginaire, un lieu d'expressions de désirs refoulés, comme le pensait Freud. C'est un canal de communication entre les vivants et les défunts devenus protecteurs d'une famille, voire de toute une communauté. À travers son témoignage sur le rituel *mariage mystique*, union entre un être humain et une divinité, la répondante explique l'importance du rêve dans sa communauté. Celle qui officia comme *manbo makout*, c'est-à-dire qui œuvrait à partir de *revelasyon* (rêve) sans avoir été auparavant initiée, exprime ainsi sa croyance dans ce qu'elle considère comme une forme de communication spirituelle :

Dans mon cas, je savais certaines choses avant mon initiation puisque j'ai été réclamée (choisie) par un *lwa* de ma famille. J'apprends surtout à travers les rêves. C'est un canal de communication entre les vivants et les morts. [...] On est dans la communication spirituelle. [...] Ah oui ! Le rêve a beaucoup d'importance dans la pratique du vodou.

Ponctuant ses paroles de gestes de la main gauche ornée d'alliances, PV1802 explique très sérieusement son mariage mystique scellé un soir avec celui qui est considéré comme le dieu de la guerre et de la vengeance dans le panthéon vodou :

Quand je devais me marier avec Ogou, j'avais eu la révélation. Le mariage a été célébré pendant que je dormais. Donc, j'ai vécu le mariage dans mon sommeil. J'ai rêvé avoir trouvé un anneau. Et, pour de vrai, j'ai trouvé une bague par terre pendant que je marchais dans une rue en Haïti. Je l'ai prise et l'ai mise à mon doigt. C'est ainsi que je me suis mariée à Ogou. Après un certain temps, j'ai trouvé en pleine rue une autre bague contenant les sept couleurs de l'arc-en-ciel. J'ai offert cette bague, par manque d'expérience, à ma mère. Les sept couleurs symbolisent autant de *lwa* dans le vodou.



Figure 4.2 – Une prêtresse (à gauche) confirme le mariage d'un homme avec un *lwa*. Photo datée de 2013 (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste).

Les *mystères*, poursuit la répondante, ne sont pas toujours très explicites quand ils vous communiquent un message à travers le rêve. Le praticien du vodou, selon elle, doit aussi faire travailler son intelligence. Il est censé connaître les codes du culte pour pouvoir décortiquer un rêve. PV1302, une de ses nombreuses *pitit fèy* qui officie depuis plusieurs années aux côtés des chefs du centre cérémoniel de Montréal-Nord, raconte un de ses rêves prémonitoires. PV1302 aurait vécu le meurtrier et sanglant séisme qui frappa Haïti, sa terre natale, le 12 janvier 2010. Quelque 250 000 personnes sont mortes à la suite des secousses telluriques :

Une semaine avant le tremblement de terre, j'ai vu, dans un rêve, des personnes marcher sur des serpents morts. Je cherchais à y donner un sens, à interpréter le rêve. Je n'y arrivais pas. Je n'étais pas encore dans le vodou. Ce n'est qu'après le séisme, quand j'ai vu à la télévision des secouristes haïtiens et étrangers qui marchaient sur des cadavres à Port-au-Prince, que j'ai compris le sens du rêve. Les serpents que j'avais vus symbolisaient les personnes tuées lors du tremblement de terre. Cela signifie que le pays allait être frappé par un drame.

Successeur direct de son père qui fut *ougan*, PV0503 revient sur le rituel des mariages *mystiques* avant de préciser son rêve d'acquérir des connaissances dans le vodou. « Ce sont des mariages mystiques sans valeur juridique qui unissent un *lwa* à un être humain, précise-t-il. Le *lwa* demande l'humain en mariage. Un *ougan* ou une *manbo* scelle cette union à travers une cérémonie. PV0503 poursuit : « l'humain porte des anneaux en l'honneur du mystère. Chaque bague contient une pierre, un insigne, une couleur qui font référence au *lwa* en question ». L'*ougan* dans une élégante formule désapprouve l'homosexualité dans le vodou haïtien :

[...] Une femme épouse une divinité masculine et un homme une divinité féminine. Erzulie⁴⁵ (Dantor, Freda), par exemple, peut demander un homme en mariage. Des esprits masculins comme Damballah⁴⁶ épousent des femmes. Dans une cérémonie pareille, on peut avoir comme témoins des *lwa* comme *Ogou*⁴⁷ ou *Zaka*⁴⁸. Voilà pourquoi un pratiquant du vodou qui s'est marié à un *lwa* porte jusqu'à trois anneaux. Il y a des chants et des costumes spéciaux pour ce rituel.

Si PV0503 reprouve l'homosexualité dans le vodou haïtien, la réalité en est tout autrement, comme en témoigne *Des hommes et des dieux*, un documentaire d'Anne Lescot et Laurence Magloire. Le vodou serait le culte le moins homophobe en Haïti, au point que la société en sort une expression justificative : *lwa gatel* (personne dont l'orientation sexuelle est influée par un *mystère*). L'homosexualité dans la philosophie vodoue serait liée au mysticisme ; ce qui justifie en partie la présence des homosexuels dans la communauté vodoue alors qu'ils taisent généralement leur orientation sexuelle. L'absence de la Bible dans le culte vodou pourrait aussi jouer un rôle dans cette acception des personnes homosexuelles. Servir les dieux vodou, comme le souligne Bechacq (2004 : 52-53), « c'est assumer l'héritage spirituel

⁴⁵ Divinité féminine considérée comme tendre et sensuelle.

⁴⁶ *Bambala Wedo* et *Ayida Webo* symbolisent un couple chargé d'assurer le lien entre tonnerre (ciel) et la mer. Ce couple facilite pour leurs fidèles l'acquisition de prestige et des richesses matérielles (Hurbon, 1973).

⁴⁷ *Lwa* des forgerons, du feu et de la guerre, est caractérisé par une machette ou encore un sabre. La famille des *lwa* Ogou est constituée : *Ogou Badadri*, *Ogou Feray* et *Ogou Balandjo* (Hurbon, 1993).

⁴⁸ Cette famille de *lwa* est reliée aux travaux agricoles.

familial. [...] Certains *hougan masisi*⁴⁹ reconnaissent qu'ils sont plus respectés depuis qu'ils ont achevé leur initiation ». D'un ton plus calme que celui observé dans ses précédents propos, PV0503 explique le moment idéal pour qu'un praticien de la religion issue de la rencontre forcée entre l'Afrique et l'Occident dans les Amériques rêve. La connexion entre l'esprit et l'être humain peut s'établir de manière impromptue. Le rêve peut être aussi sollicité par un praticien dans le besoin, selon le témoignage qui suit. Pour faire appel aux morts et les invoquer, PV0503 parle de codes, de jours, de chants, de costumes, d'habitus, etc. :

Dès 9 heures du soir, on se met disponible pour les « *mistè* » (mystères). On se couche généralement en portant des vêtements de la couleur fétiche du *lwa*. Pour un garçon, le mardi et le jeudi sont les jours idéaux pour être en communication avec un esprit. Cela dépend aussi de quelle catégorie le *lwa* est issu, car tous les jours sont sacrés dans le vodou. Un novice demande souvent de l'aide à un maître pour interpréter un rêve. On doit connaître les symboles, les codes des couleurs, le mode de consommation des *lwa*, les chants et les prières. Lundi, c'est le jour consacré aux esprits défunts, donc des morts. Ces derniers sont attirés par le café. On prépare, dans ce cas, un café sucré et un autre sans sucre laissé au mort avec lequel il veut entrer en communication. L'initié peut même sentir l'odeur du mort dans sa chambre.

Quant au rêve, PV1803 abonde dans le même sens que son père spirituel. Le répondant classe cependant les rêves en deux catégories distinctes : des rêves banals et d'autres qui servent de canaux de transmission de savoirs entre le monde des vivants, des défunts et des *lwa*. C'est un moyen aussi pour PV1803 de nouer des liens profonds avec ses ancêtres :

[...] Si j'explique un rêve à quelqu'un, à un ami qui n'est pas dans le vodou, il va me répondre de manière simpliste que c'est juste un rêve. Mais moi, je sais que ce n'est pas juste un rêve. Avant que je m'initie, je faisais des rêves que je prenais, moi aussi, pour de simples rêves et rien de plus. Depuis mon initiation, je sais que ce n'est pas n'importe quoi. C'est là pour me dire quelque chose. Un rêve a toujours du sens pour

⁴⁹ *Masisi* signifie homosexuel, et *madivine* lesbienne. Ces témoignages constituent la matière d'un documentaire intitulé *Des hommes et des dieux* (Anne Lescot et Laurence Magloire, Digital LM Productions, 2002).

un prêtre vodou. Quand un *lwa* me communique un message, je le sens. Si je ne comprends pas tous les éléments du rêve, je demande de l'aide à mon père ou à ma mère. [...] Avant, c'était des rêves banals ; maintenant, il y a une communication qui s'établit entre moi et les esprits. C'est un moyen propice à la transmission des connaissances dans le vodou.

Questionnés sur les types de savoirs acquis à travers le rêve, les répondants sont unanimes à mentionner le facteur médical comme legs du vodou. Ces derniers rangent les maladies dans deux catégories distinctes. Certaines sont considérées comme naturelles, d'autres surnaturelles, c'est-à-dire provoquées par une force maléfique ou une divinité voulant punir un initié pour des raisons diverses.

Les propos recueillis des répondants sur certains éléments constitutifs du vodou nous permettent de comprendre le sens du rêve dans leur imaginaire. Il est un moyen pour les vodouisants de consulter les divinités. Les initiés se servent de leur croyance dans les visions pour guérir, le pouvoir d'exorciser les mauvais esprits, de prophétiser le destin d'un croyant, etc. Les répondants octroient ainsi une dimension « *surnaturalisante* » aux rêves. PVI302 attribue, en ce sens, une double dimension au rêve : canal de transmission de savoirs et moyen de communication entre les humains et les *lwa*.

C'est à travers les rêves que les esprits vous dictent quoi faire pour traiter ou guérir une personne. [...] J'apprends plein de choses sur la guérison, les plantes médicinales. Donc, ma vie est un témoignage des vertus du rêve. J'écris des poèmes inspirés du vodou. Certains m'ont même été dictés par les esprits. Quelqu'un peut ignorer un rêve. Cela dépend de ses croyances. Mais dans le vodou, le rêve joue un rôle fondamental dans la transmission des savoirs. On vous dicte comment composer les pharmacopées, comment mélanger (combinaison) les feuilles des plantes médicinales.

Les éléments ou objets qui apparaissent dans cette forme de communication onirique entre les *lwa* et les pratiquants du vodou ne sont pas toujours explicites. Les nouveaux initiés doivent être aux faits des codes de manifestation des dieux pour décrypter un rêve. Les *mystères* du vodou, dans la vie nocturne ou diurne,

s'extériorisent par « des couleurs, des arbres, des offrandes, des types de possession, etc. » (Corten, 2001 : 101).

Selon les données empiriques obtenues, deux moments de la journée sont propices pour parler d'un rêve : le matin ou au moment de la sieste. À l'aube, les rêves faits durant la nuit sont racontés à la famille. Ils sont collectivement décortiqués pour en trouver un sens concernant la maisonnée et même le village. L'initié qui est étranger à la syntaxe des signes se réfère donc à un maître spirituel pour l'aider dans l'interprétation d'un rêve. « Il y a parfois des messages qui sont moins clairs que d'autres », affirme PV1802. La répondante appelle à l'intelligence des *ougan* néophytes pour profiter amplement des messages reçus par le biais des rêves. Par son caractère prémonitoire, un rêve habilement décortiqué peut faire la différence entre la vie et la mort, le bonheur et le malheur... dans la vie d'un individu, d'un groupe ou de toute une communauté.

Comme le souligne Corten (2001) dans son regard croisé sur l'importance du rêve dans deux religions très différentes, cette profusion d'imaginaires religieux, on la retrouve aussi chez les pentecôtistes. La création d'une Église (ou encore le sacerdoce dans le pentecôtisme) est souvent motivée par un rêve. Dans son ouvrage intitulé *Diabolisation et mal politique*, Corten (2001) note donc un prosélytisme très fort dans le pentecôtisme où l'on parle de prophète lorsque les vodouisants évoquent leur *lwa*. Le don de prophétie, souligne Corten (*ibidem* : 171) : « est mentionné de façon explicite dans des textes majeurs de l'Écriture sainte qui font état des dons ». En revanche, le pouvoir des *lwa* perdure dans ces traditionnelles dialogiques entre les vivants et les morts. Les vodouisants font ainsi des défunts leurs garants indirects de l'ordre social, mais surtout des gardiens de traditions ancestrales. Cela fait donc penser à la place primordiale que les croyances collectives occupent dans les religions. Price-Mars (1976 : 88) affirme d'ailleurs ce qui suit :

Les croyances religieuses sont l'exaltation du sentiment de notre dépendance à l'égard des forces cosmiques parvenu à son expression la plus élevée, mais, de plus, elles nous inclinent à la communication universelle par l'amour, la confiance et la prière [...].

Le regard croisé de Corten auquel nous faisons tantôt référence amène à la méthode freudienne (1990) citée par Charuty (1998-1999 ; 56). Des témoignages recueillis de nos répondants sont similaires aux affirmations de Charuty (*ibidem* : 58) dans des études menées sur le rêve :

[...] les œuvres collectives et institutions sociales obéissent aux mêmes lois que les processus psychiques individuels. [...] Les rêves ont toujours eu partout et de tout temps de multiples fonctions sociales qui vont de la communication entre les vivants et les morts à la prémonition, à l'explication d'événements de la vie d'une personne ou à aider à traiter du malheur ou de l'infortune. Souvent, c'est à des spécialistes que revient le rôle de rêver ou bien d'interpréter les rêves, en tant que message venant du monde des morts et des ancêtres, « ce qui inscrit le rêve dans l'ensemble des pratiques permettant aux vivants d'agir sur le devenir des défunts dans l'au-delà.

Le rêve comme moyen de communication entre les vivants et le monde invisible des morts et des *lwa* influence toutes les sphères du culte vodou. Des chants et danses sont d'origine onirique, comme en témoignent certains de nos répondants cités dans la description des données. Les plantes médicinales le sont aussi. Par conséquent, le rêve tient une place significative dans le système de soins traditionnel sur lequel repose le vodou haïtien.

Comment le rêve peut-être utile à la dimension médicale du vodou?

4.6 Dimension médicale du vodou haïtien à Montréal-Nord

Les rituels ainsi que les traditions ancestrales du vodou servent, entre autres, au développement de ressources médicales traditionnelles contribuant à la formation d'un corps médical à Montréal-Nord, comme il est courant en Haïti. Les *manbo* et les *ougan* sont généralement considérés comme des guérisseurs s'attellant à cette tâche au

centre cérémoniel choisi à Montréal-Nord pour mener la présente étude. Ils se servent de potions considérées comme magiques, de feuilles ayant des vertus médicinales, de l'eau, du feu, etc. pour le désenvoûtement et la guérison. Après deux ou trois visites sans succès dans un centre hospitalier, certains Haïtiens recourent au vodou pour leur guérison, résume PV1802. Ce dernier rejoint le point de vue de Massé (1995) qui, dans une étude menée auprès des Haïtiens de Montréal, inscrit les maladies dans deux registres distincts. Il y a d'abord les maladies de courte durée appelées *maladi peyi*. Les causes de cette première catégorie de maladies sont considérées naturelles. Les patients dans ce cas s'orientent vers la médecine moderne. Ensuite, il y a les maladies appelées *maladi lwa* ou *maladi dyab*, donc « surnaturelles »⁵⁰. Ceux qui croient que leur maladie relève de la seconde catégorie s'en remettent soit à un *ougan* ou une *manbo*, selon PV1802 :

Le vodou est pratiqué dans tous ses aspects (spirituel, médical, culturel) à Montréal-Nord ainsi que dans le reste de Montréal. Certains praticiens développent beaucoup plus l'aspect mystique. L'aspect médical aussi est très important pour nous. L'aspect médical est fondamental dans la pratique du culte. Le vodou ne se limite pas au chant, à la prière. Un pratiquant est censé connaître les vertus des plantes médicinales. C'est à ce moment que vous êtes vraiment dans le vodou. Vous devez connaître aussi les éléments permettant de réconcilier un couple, de traiter les envoûtements, les préalables pour guérir quelqu'un qui est touché par un *kout poud*, un *kout mô*. Quelqu'un qui est

⁵⁰ Gérard Barthelemy (2000 : 186) (cité dans Meudec, 2007 : 27) énumère, pour sa part, quatre origines possibles des maladies surnaturelles :

- (1) La maladie *lwa* touche les maladies provoquées par les divinités du vodou (par exemple, *Marassa*, représentant les jumeaux dans le panthéon vodou). L'origine de cette maladie est liée à un non-respect de la règle inhérente à l'échéance symbolique, à savoir l'obligation de réciprocité qui existe entre les individus et les divinités vodou. Ces relations sont en effet à saisir en terme de don/contre-don (donner-recevoir-rendre), d'une relation d'échange nécessaire et réciproque. Qui ne respecte pas les règles de l'échange se voit puni par la divinité elle-même.
- (2) La maladie *voye mô* dont l'origine est à chercher dans les effets du ressentiment d'un défunt à la suite d'un manquement grave dans les devoirs dus aux morts. Cette maladie est également la conséquence du non-respect d'une règle de réciprocité, mais cette fois avec les défunts. La maladie est la concrétisation de la colère d'un mort auquel on n'a pas rendu les devoirs nécessaires à son repos.
- (3) La maladie due à l'intervention occasionnelle d'une force maléfique incarnée, par exemple, par un « loup-garou ».
- (4) La maladie *dyab* correspond à une attaque magique émanant d'un sorcier, à un ensorcellement (le *maldyòk*, par exemple).

venté (frappé par un mauvais air). Cela nécessite des cérémonies dans les carrefours, les cimetières ou encore dans les forêts. Un cimetière est aussi un temple.

PV0503 insiste lui aussi sur l'importance de la médecine traditionnelle dans la vie d'un vodouisant, et même d'un Haïtien. Il n'entend cependant pas l'opposer à la médecine scientifique. Elle est surtout perçue comme une solution de remplacement, un système de soins au sein du pluralisme médico-religieux aux dimensions magico-religieuses. Cette médecine traditionnelle était surtout utilisée par des esclaves qui n'avaient pas accès à la médecine scientifique réservée aux esclavagistes (Vonarx, 2012). Des savoirs thérapeutiques africains ont accompagné les hommes et les femmes déportés sur les bateaux négriers. Les praticiens de ce type de médecine font partie du secteur de la biomédecine en raison de leur formation de base et de certaines pratiques similaires à celles des médecins et des infirmiers. La classification d'une maladie tant par les praticiens que par les pratiquants est liée à l'étiologie, c'est-à-dire à la cause que l'on a attribuée à cette maladie, produisant une catégorisation des maladies sur une base dichotomique naturelle/surnaturelle (Meudec, 2007). PV0503 recourt encore une fois à un témoignage : « une de nos *pitit fèy* peut en témoigner. *Yo te voye 7 mò sou li. 7 zonbi* (on a dirigé 7 zombis contre elle). Et nous l'avons traitée ». En quoi consiste la pratique « *kout mò* » très répandue dans le milieu haïtien ? PV0503 répond de la manière suivante :

Elle s'explique par le fait que quelqu'un qui veut vous faire du mal dirige un mort, l'âme d'une personne décédée et inhumée, contre vous. On peut en envoyer plusieurs en même temps ou consécutivement contre la cible. Le plus redoutable à traiter, c'est le « *bon anj* » d'un enfant mort dirigé contre le patient. L'*ougan* traitant doit être fort pour chasser ce mauvais esprit. Cela prend du temps et nécessite de la patience. L'*ougan* doit savoir le contraire de chaque élément dans le vodou pour développer l'aspect médical. L'eau est un élément important, mais pas le seul, pour traiter un *kout poud*, phénomène très courant dans le vodou. C'est juste un exemple. Il y a aussi le feu, l'air, les feuilles... qui sont des éléments impératifs dans le vodou. Il est plus facile de faire ces traitements en Haïti qu'à Montréal, en raison de l'inaccessibilité dans cette dernière ville à certains lieux comme les carrefours et les cimetières. C'est pourquoi nous gardons un lien très étroit avec Haïti même si nous sommes à Montréal-Nord.

À propos des limites à la pratique du vodou à Montréal, PV2702 ajoute, pour sa part, la question du sacrifice animal. Les praticiens du vodou cherchent quand même un moyen de s'adapter au contexte d'immigration dans lequel ils évoluent à Montréal-Nord. Ils vont dans un abattoir pour le rituel qui se fait traditionnellement à même le *badji* ou en plein air en Haïti. La répondante parle de cimetière symbolique qu'ils disposent pour certains rituels. Aucun des autres répondants ne fait écho à cette affirmation. Sans une réelle volonté de nous faire visiter ce cimetière, PV2702 explique comment celle-ci et les membres de son *lakou* procèdent pour construire cet espace symbolique :

On se sert de sacs de terre ramassée dans un vrai cimetière pour construire de petits tombeaux symboliques quand on veut interpeller *Baron Samedi*⁵¹ ou *Grann Brigitte*, par exemple. Ça a une valeur symbolique. Cet espace caricaturé se révèle utile pour certaines cérémonies. Selon les cas, parfois, on est obligé de se rendre en Haïti où l'accès au cimetière pour une cérémonie n'est ni limité ni interdit. Quel que soit le jour ou l'heure. On ne parle pas, en Haïti, de profanation de tombeaux. Les cimetières et les carrefours sont des espaces stratégiques et nécessaires à la pratique du vodou.

Dans le cadre des entretiens semi-directifs, le facteur tradition dans le culte vodou introduit dans l'environnement social et culturel québécois revient comme un leitmotiv. Comme en témoignent certains répondant(e)s, certains éléments traditionnels sont indispensables à la vitalité du vodou en particulier, et de l'art oral en général.

Le vodou haïtien repose depuis toujours sur le lien unissant l'homme à la nature. Au-delà de sa fonction religieuse, il s'institue en un système de soins populaires, une médecine parallèle à la science médicale. Ledit système repose sur les relations que les thérapeutes vodou (*ougan*, *manbo*, *onsi*, etc.) maintiennent avec les invisibles

⁵¹ *Baron Samdi*, dans le panthéon vodou, est le chef des « esprits de la mort » (Hurbon, 1993 : 74), appelé aussi Gédé. Le noir et le mauve sont les couleurs symboles de cette divinité. Les pratiques pendant lesquelles on l'invoque s'accomplissent dans les cimetières et à la croisée des chemins. Sa femme se nomme *Grann Brigitte*. Symbolisée par un poulet noir, cette divinité de la famille des morts boit du jus de piment.

génies. Les divinités confèrent les pouvoirs de guérison obtenus par le biais de multiples rituels magico-religieux. Le volet médical du vodou est fondamental pour les répondants. Pratiquant le vodou dans un contexte d'immigration, donc en Occident, ils reprennent les mêmes schèmes de pensée des adeptes du culte en Haïti relativement aux maladies considérées naturelles et d'autres surnaturelles.

Les thérapeutes vodou, appelés aussi *Doktè fèy*, mélangent plusieurs traditions médicales, notamment les savoirs biomédicaux (appris soit par l'observation ou à la suite d'une courte formation), l'utilisation de plantes médicinales et les pouvoirs des esprits. Les vertus des plantes médicinales ne suffisent pas pour guérir dans le vodou, révèle PV1802 :

[...] Le vodou est pratiqué dans tous ses aspects à Montréal-Nord ainsi que dans le reste de Montréal. Certains exploitent beaucoup plus l'aspect mystique. Mais l'aspect médical est très important pour un pratiquant. Moi, j'explore tous les aspects. [...] Le vodou ne se limite pas aux chants et aux prières. Vous devez savoir les éléments pour réconcilier un couple ; les préalables pour guérir quelqu'un qui est frappé d'un mauvais sort. Cela nécessite des cérémonies dans les carrefours ou les cimetières ou encore les forêts. [...] Vous devez savoir les codes pour accéder aux carrefours, cimetières et aux forêts. C'est à ce moment que vous êtes dans le vodou.

Condamnée à mourir après qu'elle eut été frappée d'un mauvais sort (un *kout mò*, dans le lexique vodou), PV1303 croit davantage à la médecine populaire à laquelle elle recourait dans un élan de course contre la mort. Elle explique sa descente aux enfers :

Envoûtée, j'ai été vue comme un monstre par mes interlocuteurs, les personnes qui me regardaient. J'ai eu plusieurs fois l'envie de me jeter devant le métro. Les zombis me poussaient au suicide. [...] En quête de guérison, j'ai été référée à un *ougan* en Haïti. J'avoue avoir vécu. Un soir, je me suis [re]trouvée complètement nue dans une cour ; je suis passée par le feu ainsi que d'autres rituels pratiqués par le *ougan* pour me libérer des démons. Les zombis prenaient la forme de personnes réelles que je connaissais. [...] J'ai tenté de me suicider en buvant un flacon de Tylenol et une bouteille de vodka. [...] En quête d'un *ougan* ou d'une *manbo* traitant, je suis tombée sur celle qui m'a traitée. Elle deviendra par la suite *Manman fèy mwen*.

Les maladies issues des pratiques magiques comme le *voye mò* « sont difficiles à soigner tant la mort est agrippieuse » (Poizat, 2008 : 12). Cette assertion est loin d'être contredite par PV0503. Le plus redoutable à traiter, selon le répondant, c'est le « *bon anj* » d'un enfant mort dirigé contre le patient. Le *ougan* traitant, dit-il, doit être fort pour chasser ce mauvais esprit. Cela nécessite aussi du temps et de la patience. Pour libérer un individu des fardeaux de l'expédition, le thérapeute vodou doit connaître le contraire de chaque élément. L'eau est un élément important, mais pas le seul pour traiter un « *Kout poud* », phénomène très courant dans le vodou. « Il y a aussi le feu, l'air, les feuilles... qui sont des éléments impératifs dans le vodou », ajoute PV0503.

Ces traitements sont plus difficiles encore à mener en contexte d'immigration, en raison de l'inaccessibilité à certains lieux comme les carrefours et les cimetières. Ceux qui officient à Montréal-Nord gardent ainsi un lien très serré avec Haïti. Les cas à traiter dans la médecine traditionnelle sont légion à Montréal. Et pour cause... Pour les maladies chroniques, par exemple, ils espèrent un traitement, voire un miracle des prêtres vodou. À l'affût d'une guérison, beaucoup ont recours au christianisme. Les Églises rentrent en ce sens dans le pluralisme magico-religieux très courant en Haïti (Hurbon, 2001). Les Églises pentecôtistes, comme le souligne Hurbon, attirent les couches les plus vulnérables en Haïti. Les discours religieux s'articulent donc de manière à donner du sens à la réalité. On utilise de ce fait « la tisane, le bain, la purge et la friction à base d'éléments naturels » (Vonarx : 76) dans les pratiques thérapeutiques, et cela est le fait, tant de certains pasteurs que de prêtres vodou.

Les savoirs médicaux, comme pour les autres types de savoirs dans le vodou, ne sont pas transcrits. L'acquisition des savoirs se fait aussi bien par le rêve que par l'observation, ou encore par l'écoute nécessaire à la transmission orale. La première forme d'acquisition lie le visible à l'invisible. La seconde forme de transmission de savoirs permet un contact visuel entre le maître et l'apprenti censé être actif. PV1802

explique la dynamique de transmission du maître à l'élève et celle de la communication onirique de la façon suivante :

Le grand-maître garde ses secrets qui ne sont consignés que dans sa mémoire jusqu'à ce qu'il décide de les transmettre oralement à quelqu'un de son choix. Le grand-maître a la capacité d'étudier le corps humain comme les médecins le font. Et même plus. [...] Quand on parle des *lwa*, on parle des ancêtres, on parle des morts. Une personne décédée deviendra un esprit pour sa famille dans la mythologie vodou. [...] Une partie d'un corps sans vie (bras, os, mains, cheveux) et même un vêtement que portait la personne sont des matériaux de travail pour un *Ougan* ou une *Manbo*. Je peux me servir de ces matériaux pour résoudre les problèmes d'une personne vivante. Comment procéder ? Nous évoquons les maîtres des carrefours pour un laissez-passer en faveur de l'esprit que devient le mort. On fait la même chose pour le dieu des forêts (les plantes médicinales). Chacun de ces espaces a un maître.

Après la fonction médicale, nous examinons l'aspect justice du vodou haïtien abordé par nos répondants. Ce volet, selon les croyances, renvoie à des sociétés secrètes auxquelles une fonction sociale et une autre fonction religieuse sont attribuées.

4.7 La double fonction des sociétés secrètes

La thèse veut qu'il existe deux formes patentes et parfois subtiles de justice en Haïti : l'une officielle et l'autre traditionnelle, ou populaire. Nourrie du patent dysfonctionnement de la première, la seconde démontre que le vodou n'est pas strictement le lot de simples rituels, de sanctuaires ou de familles. Ce dysfonctionnement, selon Leconte (2009 : 13-14), permet

Au vodou de défendre les faibles contre les puissants. [...] Le vodou arrive à jouer un rôle de justicier protecteur presque partout, mais particulièrement dans la société paysanne, les bidonvilles, les zones urbaines défavorisées et à l'endroit des citoyens qui survivent sous le seuil de la pauvreté – la majorité – dont la situation empêcherait tout recours à la justice avec ses longues procédures.

Comme système religieux compréhensif, le vodou s'est doté, en effet, d'une fonction judiciaire conférée à diverses sociétés secrètes notamment *sanpwèl*, *bizango* et

zombification. Si nos répondants abordent le phénomène avec une certaine nuance, Max Beauvoir (Ati national jusqu'à son décès en 2015) explique les héritages indien (les Tainos) et africain de ces sociétés secrètes à qui l'on confère le pouvoir de se métamorphoser. Dans un entretien accordé à une chaîne de télévision recueilli comme source secondaire, Max Beauvoir⁵² voit dans ces sociétés une forme de protection sociale. Le rite *Bizango*, cité en exemple pour éclaircir l'énigme aux allures mystérieuses de certaines pratiques, doit son nom à l'archipel des Bissagos (les Bijagos, au sud du Sénégal). Ce rite assure l'ordre social et la discipline dans une société. Abordant le phénomène de zombification lors de l'entretien, le *ougan* explique : « Les vodouisants ne tuent pas. Ce sont les *sanpwèl* qui s'occupent de la police et de la justice dans le vodou. Les *ougan* « eux » s'occupent de l'aspect religieux du culte ». La mort suivie de la zombification d'une personne, selon l'interviewé, passe d'abord par un jugement :

Dans certains pays, l'on exécute le condamné. Chez nous, on garde la personne en vie et on lui enlève l'instinct criminel qui l'habite, le *silido*. En retirant le *silido*, la personne n'a plus de volonté. C'est ce qu'on appelle la zombification.

Nos répondants sont laconiques au sujet des sociétés secrètes dans le vodou. PV0503 aborde avec nuance l'aspect justice dans le vodou :

Une famille qui voit un des siens décéder dans des situations nébuleuses fait traditionnellement des « *ve* », des expéditions pour obtenir justice si cette famille est persuadée que son membre a mystérieusement disparu. Elle obtient souvent justice. Ce qui parfois ouvre la voie à une interminable guerre mystique entre les familles. On procède parfois aussi au jugement de quelqu'un – à son insu – avant et/ou après son décès. Si vous tuez innocemment quelqu'un au nom du vodou, vous risquez à votre tour des sentences. Le *ougan* a le sens du jugement.

Somme toute, l'analyse de la transmission des savoirs (cérémonie, aspect médical, tradition, etc.) à Montréal-Nord nous permet d'appréhender la perception des

⁵² < <https://www.youtube.com/watch?v=wx26H7nyoFE> >, vidéo consulté le 13 mai 2016.

répondants, la dynamique d'une religion sans Livre qui ne s'est appuyée que sur les rituels, la tradition orale pour conserver sa vivacité pendant plus de deux siècles. L'analyse que nous avons effectuée nous révèle que l'oralité primaire est un choix de pratiques religieuses marquant une opposition entre deux civilisations : l'une avec des signes, l'autre avec la voix. Nous constatons aussi la réalité d'une quête d'identité ou encore l'intérêt manifesté par des répondants vivant dans un contexte d'immigration en Occident pour les traditions ancestrales.

4.8 La tradition comme cadre opératoire

Les descriptions ethnographiques du monde vodou comme religion montrent que la tradition orale s'implique dans la transmission des savoirs. Les pratiquants du culte ancestral s'appuient en effet sur la prière, les chants, la méthode d'observation pour transmettre leur savoir-faire. Ils s'appuient en outre sur des formes de communication non verbale, notamment la danse, le tambour, le rêve et la transe.

Au centre cérémoniel de Montréal-Nord on a, en effet, assisté à des danses, à la transe, vu des vèvè et observé des percussionnistes jouer du tambour. On en a parlé parce que ces pratiques socioculturelles font partie du processus de transmission des savoirs du culte. Tout se fait selon la tradition orale et des formes de communication non verbale comme les gestes pour transmettre les savoirs. L'oralité rend le vodou plus vivant, plaide PV2702 :

Nous sommes des gardiens de la mémoire. La connaissance, donc, est gardée mémorisée (sourire). Et comme gardiens de cette mémoire, nous jouons un rôle de passeurs de savoirs. Nous transmettons ces connaissances aussi vivantes que nous les recevons à travers les chants, les prières, etc. à ceux qui sont en condition de les recevoir. Les esprits nous donnent cette capacité de mémoriser les connaissances. Les esprits constituent un centre de savoir. Avec eux, les savoirs se transmettent à travers le temps, à travers l'espace, à travers le rêve. [...] Je ne sens jamais l'obligation d'avoir

un ouvrage sacré. Le secret est important dans le vodou. On ne met pas un secret dans un livre. On le confie de bouche à oreille.

Malgré que l'on dispose déjà de nombreux essais et thèses sur ce culte, PV2702 et PV1803 sont favorables à des publications sur l'aspect social du vodou. Si quelqu'un « décide de faire un recueil de chants, ce serait bon, mais dans le fond, il n'y a pas un manquement », estime PV1803. C'est dans cette perspective que les principaux officiants du sanctuaire font usage des réseaux sociaux, particulièrement *Facebook*, pour véhiculer des messages en lien avec l'aspect social de leur religion.

Nous avons pu observer, par ailleurs, le comportement des possédés durant une cérémonie à laquelle nous étions autorisé à assister. Tous les sens d'un être humain sont actifs dans une telle cérémonie qui a eu lieu sous un *péristyle* aménagé au sous-sol d'une bâtisse avec un poteau-mitan. Considéré sacré dans le panthéon vodou, le poteau-mitan joue un rôle primordial dans les pratiques rituelles. L'esprit invoqué, selon la mythologie du culte, passe par le poteau-mitan. Pour manifester sa présence, le *lwa* chevauche un membre de l'assemblée. La personne recevant le *lwa* en elle, change d'apparence, de ton de voix et cherche à ressembler au « mystère » descendu et qu'elle incarne. La crise de possession peut être soit individuelle, soit collective. Plusieurs dieux peuvent descendre en même temps, expliquent les répondants. La personne devenue réceptacle, pour reprendre l'expression de Métraux, est appelée *chwal* (cheval) du *lwa*. PV1802 explique la fonction du poteau-mitan :

Il est érigé selon les rituels des 21 nations. Damballah, le *lwa* des serpents, est le chef suprême. C'est le *lwa* le plus sacré dans le *onfò*. Il (le poteau-mitan) est fait d'un arbre spécial. Ce qui rend le poteau-mitan en lui-même sacré. En Haïti, généralement, on insère un arbre, parfois un palmiste à l'intérieur de l'*onfò*. Ce palmier symbolise Grann Brigitte, la mère de tous les vodouisants. Cette dernière marche dans la droiture. Le palmier est un symbole puissant dans le bicolore (drapeau) haïtien. Mais à Montréal, le poteau-mitan est fait en béton, mélange de ciment et de sable. C'est le même symbole. Les mêmes exigences. Le poteau-mitan est donc en contact avec la nature : la terre et l'espace.

4.8.1 La transe dans le vodou

À propos de la transe comme rituel, les chercheurs émettent des hypothèses de natures diverses. Certains l'évoquent pour parler de pathologies psychiques dans le vodou. Denis Poizat (2008) tente de rapprocher « la transe vodou », qui est un état passager, et Charcot, une maladie chronique. Abordant le phénomène de possession dans le vodou haïtien, Louis Mars (1958) cité par Poizat (*ibidem* : 15) affirme que « la crise vaudouesque correspond à un état mental hystérique artificiellement créé par la suggestion ou l'hypnose ». Sous un titre suggestif (*Vaudou et névrose*, paru en 1931), Justin Chrysostome (cité dans J. Hainard et coll. 2008 : 130) allait plus loin que Mars en écrivant : « je retrouve dans ses grimaces les expressions outrées et les contorsions des hystéries sur les planches anatomiques de Charcot » (2008 : 131). Métraux (1995) n'accorde pas de crédit au symptôme hystérique accolé au rituel par les chercheurs précédemment cités. Les dieux (qui dans le culte vodou portent le nom de lwa ou de « mystères ») descendent généralement de leur « Olympe » (*ibidem*) sur les interpellations d'une personne ou d'un groupe de pratiquants du culte vodou dans le besoin. La transe, selon Métraux, se manifeste à travers des symptômes « nettement psychopathologiques ». Métraux (*ibidem* : 2003), dans l'une de ses nombreuses observations sur la transe dans le vodou, fait la description suivante :

C'est le moment que choisit Legba pour descendre sur une très jeune fille qui tomba à terre en se battant au milieu de violentes convulsions comme pour fuir l'être invisible qui s'efforçait de la mater. Elle finit par céder et l'on profita de son abandon pour la relever. Elle tomba alors à genoux et resta ainsi les bras ballants, la tête mollement penchée sur la poitrine, au milieu des *hounsi* qui saluaient par leurs chants la présence du dieu. Puis la possédée, sortant de sa léthargie, reprit sa place dans le cortège comme si de rien n'était et l'on se remit en marche.

Les personnes possédées sont appelés *chwal* (cheval, en français). Très présents dans l'imaginaire comme dans la littérature haïtienne, ils habitent le corps des vodouisants. « Ils les possèdent comme un chevalier son cheval, entraînant trances et danses [...] ».

Il arrive que les *lwas* (les esprits) agressent le corps et tourmentent les esprits » (Poizat, 2008 : 11). À propos des *lwa*, Métraux et Marcelin (1947 : 55) ajoutent :

[...] Ils « descendent » dans leurs fidèles, provoquant ainsi un phénomène de possession ou crises de *loa*. La personne qui devient le réceptacle du dieu est dite le « cheval » du dieu. Cette assimilation permet l'usage d'un vocabulaire religieux d'inspiration équestre ; par exemple, le dieu « monte » ou « chevauche » son cheval. Le possédé est saisi de convulsions si la crise est forte.



Figure 4.3 – Participant à une cérémonie vodou à Montréal-Nord en état de transe. Photographie prise en 2013 (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste).

Les personnes observées à Montréal-Nord tournent autour du poteau-mitan, chantent et dansent avec des bougies blanches allumées en main. L'odeur de l'encens brûlant éveille l'odorat. Les pas de danse s'exécutent dans un ordre rigoureux. Les mouvements changent par moment. Chaque rythme d'une danse correspond à un *lwa*. Les danses nommées *rada*, *yavalou*, *yanvalou-zepòl*, *yanvalou-doba*, *nago*, *ibo*, *kita-*

moye, martinique sont les plus courantes dans le vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord.



Figure 4.4 – Une manbo officie dans un badji au centre duquel se dresse un poteau-mitan à Montréal-Nord. Photographie datée de 2013 (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste).

La musique fournie par un orchestre de tambours ajoutés aux chants des danseurs assure le succès d'une cérémonie vodou à laquelle nous avons assisté à Montréal-Nord. Le nombre ainsi que la forme des tambours varient selon le type de danse : trois pour les danses Petro et deux pour d'autres divinités. Dans une analyse « *Tanbou kreyòl* », Maximilien Laroche parle de communication tambourinée. PV1802 explique comment elle communique avec l'*antògwe* (appellation du tambourineur) :

Au cours d'une cérémonie, une communication constante est établie entre le maître de cérémonie et l'*antògwe*. Celui-ci est parfois possédé pendant qu'il joue des percussions. Il rythme la musique au fur et à mesure que le temps passe. Les tambourineurs sont généralement de grands consommateurs d'alcool. Certains rythmes attirent les esprits. Et chaque esprit a son rythme musical. On interprète habituellement trois chants pour ouvrir une cérémonie. En tant que Manbo, je communique avec l'*antògwe* qui est censé être un initié pour ouvrir la cérémonie. Il connaît tous les rythmes associés aux *lwa*. Il connaît aussi les chants.

4.8.2 Le langage du tambour dans le vodou

Le tambour est loin d'être un simple instrument de musique dans le vodou qui lui attribue une dimension sacrée. Il contribue par sa résonnance à la possession des fidèles dans une cérémonie. Maximilien Laroche (cité par Saint-Éloi, 1999 : 49-50), dans une analyse de *Tanbou kreyòl* de Georges Castera, parle de communication tambourinée. Batta le tambour dans les rituels vodou a donc le sens de la célébration des esprits festifs. L'instrument localement fabriqué en Haïti joue ainsi un rôle de « catalyseur et de régulateur de la transe cérémonielle » (Claude Dauphin, 1986 : 33). Le tambour efficacement manié résonne et reproduit la dimension des paroles chantées dans une cérémonie, voire celle d'un poème. Dans ses considérations tant sur l'œuvre vocale que sur les tambours africains, Paul Zumthor (1983 : 196) atteste le « langage tambouriné » :

[...] La percussion constitue, structurellement, un langage poétique. Manié comme c'est la règle, de façon expressive, le son tambouriné s'enchérit d'effets d'intensité, de connotations mélodiques qui parfois lui permettent, comme chez les Yoruba ou les Akan, de relayer le chant en cours de performance [...].



Figure 4.5 – Orchestre de tambours dans un *lakou* à Montréal-Nord. Photographie prise en 2013 (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste).

Des messages symboliques ou directs sont transmis à l'assemblée généralement à travers une combinaison de quatre instruments percussifs (Beaudry, 1983). Le tambour-maître appelé aussi *Manman tanbou*, le *hounto*, le *doudou* et la cloche sont, en effet, associés lors des cérémonies liturgiques en honneur des *loa* conglomérés en trois grands rituels : Rada, Petro et Kongo. La première famille d'esprits est vénérée dans une atmosphère calme, la deuxième dans un climat très intense, à la limite violent, et la dernière est réputée sobre, élégante. L'officiant « décide de la liturgie du jour et par conséquent, des *loas* que l'on doit convoquer ; c'est lui qui indique aux tambourineurs quels rythmes jouer pour attirer ces *loas* » (Beaudry, *ibidem* : 126). Quel que soit le rituel, on observe rarement un moment de silence aux cérémonies réputées vibrantes. Il est difficile qu'il en soit autrement avec une orchestration de trois tambours, de chants, de battements de mains, de pieds, de sons percutants d'une cloche et de tintements du hochet manié par le célébrant.

Le nombre et la dimension des tambours utilisés, les couleurs des costumes, par exemple le blanc des radas, les danses exécutées et d'autres attirails permettent de distinguer les rituels. Les tambours et leurs rythmes jouent de multiples fonctions dans une cérémonie vodou. À titre d'exemple, soulignons qu'une certaine quantité de roulements de l'instrument marque la transition entre deux rythmes. Elle sert entre autres d'interlude aux participants. Le *Ochan* comme rythme souligne, pour sa part, l'arrivée d'invités de marque ou d'une divinité dans l'assistance. Dans le langage tambouriné, le *kase* (cassée) comme élément stylistique, souligne Dauphin (*ibidem*), « introduit une rupture dans le dévoilement des séquences régulières du rythme ». Le vodou s'appuie aussi sur la danse intimement liée aux rythmes des tambours frappés.

Dans sa recherche intitulée *Langage des tambours dans la cérémonie vaudou haïtienne*, Nicole Beaudry (1983) repère une cinquantaine de rythmes de base. Les tambours, affirme la chercheuse, participent à l'entrée en possession des serviteurs pendant les cérémonies vodou. L'*ougan* ou la *manbo*, aidé par les assistants, « décide de la liturgie du jour et, par conséquent, des *loas* que l'on doit invoquer ; c'est lui qui indique quels rythmes jouer pour attirer ces *loas* » (Beaudry, *ibidem* : 125-126). Le possédé est saisi parfois de convulsions. Dans un tel cas, le chef du *lakou* cherche à l'apaiser « en agitant sa sonnaille faite d'une calebasse recouverte d'une sorte de treillis en perles de verre ou des vertèbres de serpents (*asson*) » (Métraux).

4.8.3 La danse à Montréal-Nord

Communément appelée *dans-lwa* (la danse des esprits) par les vodouisants, la danse occupe une place expressive dans les cérémonies observées au centre cérémoniel de Montréal-Nord. La vigueur des roulements de tambours suscite l'ardeur des danseurs jusqu'à provoquer la transe dans leurs rangs. Au-delà du moyen d'expression corporelle qu'elle symbolise dans les rituels vodou, la danse revêt une fonction

spécifique : celle d'attirer les esprits. Dans cette forme de communication non verbale, les danseurs dialoguent avec les divinités. Cette communication s'opère par un mélange de rituels. Sous l'effet des rythmes musicaux et des chants, un ou plusieurs danseurs peuvent entrer en transe. D'où l'expression « *lwa danse nan tèt li* » (en français : « le loa danse dans sa tête »). Ce que les scientifiques appellent la transe – c'est l'« aspect constitutif de toute cérémonie vaudou » (Joint : 94) – intervient généralement durant l'exécution d'une danse. Les propos du *lwa* chevauchant sa monture alternent avec les chants et les danses, un mélange inextricable des voix des chanteurs s'adressant au *lwa* et vice-versa.



Figure 4.6 – Danse dans un des temples vodou à Montréal-Nord. Image datée de 2013 (crédit photographique : Grégory Jean-Baptiste).

Les danses sont exécutées selon un ordre rigoureux correspondant à la famille des *lwa*. Les principales danses dans le panthéon vodou se nomment *rada*, *ibo*, *petro*, *yanvalou*, *yanvalou dos-bas*, *yanvalou-épaules*, *nago*, *kongo*, *banda*, etc. Les danses dites *Rada*, explique l'un de nos répondants, nécessitent trois tambours tandis que celles dites *Petro* exigent les deux plus petits tambours. Comme le tambour, la danse est un élément de cohésion dans la société haïtienne. Elle s'exerce pour ainsi dire dans différentes cérémonies de premier plan comme la naissance, la mort, le mariage,

le travail, la communion. Ce qui fait penser à une citation de Price-Mars (1998 ; 20) tirée de *Ainsi parla l'oncle* : « Ce peuple qui chante et qui souffre, qui peine et qui rit, et qui danse, se résigne-t-il ? ».

Dans leurs rituels et autres pratiques pour la plupart typiques du culte vodou, les initiés tracent, en outre, des *vèvè*, interprétés comme un trait graphique interne pour attirer les esprits.

4.8.4 Les *vèvè*

Tracés en lignes géométriques sur le sol du *péristyle* avec des matières poudreuses comme la farine ou du marc de café, les *vèvè*, expliquent nos répondants, symbolisent les *lwa*. Considérés comme des vestiges de la culture totémique (Joint, 199 : 94), les *vèvè* donnent à voir des us et coutumes africains et indiens. Le *ougan* ou la *manbo* qui trace ces dessins éphémères chante et récite une prière en honneur d'un esprit invoqué. Les symboles *vèvè* inspirent l'art haïtien. Les peintures haïtiennes exposées dans de grands musées mondiaux sont inspirées du vodou. Ce rapport entre création artistique et anthropologie (qui remonte à la fin du XIX^e siècle [Célius, 2005 : 71] et le début du XX^e siècle) s'exprime dans la peinture, les tissus, les fers forgés des résidences haïtiennes, etc.



Figure 4.7 – Des vèvè tracés⁵³.

L'art vodou imprègne donc le quotidien haïtien jusqu'à donner naissance à l'*indigénisme* (1920-1940). Ce mouvement au départ pluriel est porté par le médecin doublé d'un anthropologue Jean Price-Mars. Sa métamorphose continuelle conduit au courant musical contestataire dénommé « musique racine », justement associé au vodou haïtien (Trouillot, 1993). Le mouvement s'est révélé congruent au positionnement du culte dans l'espace public (médias, peinture, musique, etc.) en profitant de ce que Zumthor (2008) appelle l'oralité médiatisée. La médiatisation de l'oralité est caractérisée par l'invention et la diffusion, au XXe siècle, « de techniques permettant de fixer la voix par gravure ou impression magnétique : disque, cassette, film [...], radio, télévision » (*ibidem*, 2008 : 173-174). Le réputé médiéviste ajoute : « [...] après plusieurs siècles d'hégémonie de l'écriture, les médias auditifs ou audiovisuels restituent à la voix humaine une autorité qu'elle avait perdue » (*ibidem* : 174). L'oralité médiatisée étant devenue une substance de culture de masse (Zumthor,

⁵³ Source :

« https://40.media.tumblr.com/486a359afea72621c895e618561e5108/tumblr_nlkgruB5AY1unwnlao6_500.jpg »
image récupérée du site Media Tumblr le 11 juin 2016.

2008), le vodou profite de la double dimension spatiale et temporelle sur laquelle agissent les médias.

Pour appeler son dieu, le prêtre, entre autres, trace sur le sol de sable un *vèvè*. Ce dessin tracé à la poudre dans le *badji* pour attirer les *lwa* est une forme de représentation graphique des esprits et des drapeaux (emblèmes des temples) utilisés par les adeptes du culte (Florent, 2004 : 11). Les *vèvè* utilisés dans la peinture haïtienne « intègrent des procédés et des techniques similaires aux dessins de sable des Indiens de l'Amérique du Nord » (Florent, *ibidem*). Le chercheur note aussi l'emploi de quelques mots de la terminologie religieuse ainsi que la mise à contribution d'instruments musicaux, de certaines danses, de fétiches, de masques carnavalesques. Ces éléments, selon Florent, témoignent de la surveillance des premiers habitants de l'île d'Haïti.

Au prochain intertitre, nous aborderons le facteur identitaire révélé dans notre étude. Un survol des perceptions recueillies chez nos répondant(e)s permet de comprendre l'importance accordée aux ancrages identitaires et à l'ethnicité religieuse en contexte d'immigration.

4.9 Facteur identitaire

Au-delà de ses multiples fonctions (religion, médecine, culture, tradition, etc.), les répondants voient dans la pratique du vodou une construction d'identité en contexte d'immigration et d'ethnicité. Ils fondent leur croyance sur ce que Frederick Barth (1969) considère comme la culture d'un groupe ethnique, l'adaptation dans un milieu qui n'est pas le leur. Interrogée lors de notre terrain, PV1302 parle de résilience et de quête d'identité dans les lignes qui suivent.

Les pratiquants du vodou à Montréal, particulièrement les jeunes, partent à la conquête d'un legs de nos ancêtres. C'est une plongée dans leurs racines. Si après plusieurs siècles, le vodou se tient encore aujourd'hui, cela signifie tout simplement que nos ancêtres ont été bien inspirés. Le vodou à Montréal est un mode de vie que les Haïtiens choisissent. N'oublions pas que nous sommes des descendants d'Afrique, des descendants d'esclaves conduits de force à Saint-Domingue. Le vodou a joué un rôle important dans la quête de l'indépendance d'Haïti. On se souvient aujourd'hui encore de la cérémonie du Bois-Caïman, ouvrant la voie à la révolte des esclaves. La pratique du vodou, dans le contexte d'immigration où nous sommes à Montréal, est une quête d'identité.

Au sujet de la quête d'identité, PV1803 évoque les vieux démons accolés au vodou :

Le monde de mes amis me voit mal quand je dis que je suis dans le vodou. Ces amis pensent que le vodou c'est du diable parce qu'ils ne savent rien de la pratique du culte. Au fond, il n'y a rien de mal dedans. C'est une pratique ancestrale. Eux-mêmes, ils ne comprennent pas que c'est mauvais. C'est une spiritualité héritée de l'Afrique et qui a été transmise aux Haïtiens. Eux (mes amis) croient en Jésus, sont dans le protestantisme, dans l'Église catholique, etc. On leur dit que le vodou, ce n'est pas bon, qu'il faut aller à l'Église, qu'il faut faire ci, qu'il faut faire ça. Le vodou a toujours été en nous. Quand on a été esclaves, ils (les colons) nous ont imposé leur religion. Ce sont des religions coloniales. Ce ne sont pas nos religions. Nous, nous avons notre spiritualité. À Montréal-Nord, ou à Montréal tout court, les jeunes ne comprennent pas vraiment le vodou. Ils n'ont en tête que les choses qu'ils apprennent à l'école à propos du culte vodou. Mais si tu fais des recherches, tu lis, tu vois que ça n'a pas de sens tout ce qu'on dit de mal au sujet du vodou.

Il existe donc, une acceptation identitaire, un rapport de filiation au pays d'origine avec le vodou comme manifestation socioculturelle et religieuse en milieu occidental. L'oralité comme fait social dénote bien l'impact du vodou en Occident.

4.10 La tradition orale comme construction d'identité

Derrière les portes closes du *péristyle* établi au sous-sol d'une bâtisse qui s'élève comme tant d'autres au milieu d'une rue principale de Montréal-Nord se produit au quotidien un savoir-faire, mais surtout un savoir-être des vodouisants. Des *manbo* et *ougan* se considèrent en effet gardiens des traditions, des coutumes, des mémoires, mais surtout de savoirs vieux de plusieurs centaines. Pour eux, la tradition orale est

- une rupture avec une culture occidentale de transmission de savoirs à laquelle leurs ancêtres n'avaient pas accès. Ces derniers construisaient une identité pour se libérer de ce que le sociologue et théologien haïtien Laënnec Hurbon (2016) considère comme un apartheid social existant en Haïti. Le chercheur prend pour exemple le traitement réservé par l'État à la paysannerie dont les vodouisants sont issus :

Ce type particulier d'apartheid est recouvert ou accompagné par les représentations culturelles péjoratives comme celle du culte vodou, de la langue créole, de la couleur (noire pour la majorité de la population, mulâtre pour une minorité de citoyens considérés comme privilégiés économiquement). Des institutions comme l'Église et le système scolaire, sous contrôle des congrégations religieuses étrangères, sont tenues responsables d'avoir soutenu et renforcé ces représentations. Le courant idéologique et littéraire dit de l'indigénisme, qui a émergé au cours de l'occupation américaine pendant les années 1930, est à la pointe de ces critiques (*ibidem* : 18).

Dans le corpus d'analyse dont nous disposons pour cette recherche, nos répondants se voient dans une constante dichotomie : le *Nous* et l'*Autre*. Le grand *Autre* est le christianisme à l'origine de l'instauration de l'esclavage dans les Amériques. Le poids du passé, juge l'un des répondants, continue de façonner les mentalités. PV1303 s'en prend particulièrement à l'Église et à l'École comme appareils idéologiques : « [...] À Montréal-Nord ou à Montréal tout court, les jeunes ne comprennent pas vraiment le vodou. Ils n'ont en tête que les choses qu'ils apprennent à l'école à propos du culte vodou ». PV1303 (qui n'a jamais vécu en Haïti) revendique ainsi sa spiritualité et surtout sa quête d'identité, laquelle semble être partagée par les autres répondants. Ce discours, qui est une constance dans le corpus d'analyse, fait écho dans l'ouvrage d'Amin Maalouf (1998 : 205) consacré à la construction de l'identité dans le monde moderne.

L'apartheid réprouvé par Hurbon (2016) remonte à la période coloniale au moment où les esclaves n'avaient pas accès à la médecine occidentale. L'identité des vodouisants remontant à la période esclavagiste s'articule autour de la médecine, des cérémonies et de la tradition : les trois catégories d'analyse mentionnées dans la

question de notre sujet de recherche. La transmission des savoirs d'une culture est en effet une reproduction sociale à laquelle s'allient les vodouisants de Montréal-Nord. La tradition orale comme mode de transmission des savoirs du vodou haïtien à Montréal-Nord est un savoir-être, affirme PV1802. Dans le matériel résiduel de la recherche, la répondante (qui est dans la prêtrise depuis le début des années 1990) commente ainsi le savoir-être des vodouisants :

Dans le temps, le vodou était pratiqué dans le milieu rural haïtien et généralement par des analphabètes. Aujourd'hui, on y trouve des universitaires en première ligne du culte. Nous disposons donc assez de ressources pour un ouvrage. Les secrets sont en nous et pas dans un livre. C'est pourquoi on parle de sociétés secrètes dans le vodou.

Sur le plan de l'oralité, PV1802 qualifie comme étant fondamentale la tradition orale dans la transmission des savoirs vodou. Pour illustrer son propos, elle souligne le nombre croissant de jeunes intéressés au vodou, ou encore la recrudescence des recherches menées sur le culte dans les universités. « Si cette religion est aussi vivante et présente, c'est grâce à l'oralité », estime cette répondante.

La théorie de l'oralité (ou « théorie *oraliste* ») servant de cadre à notre étude trouve sa genèse dans des recherches menées dans les années 1930 par Milman Parry. Les épopées homériques, révèle le philologue américain, s'inscrivent dans la tradition orale. Par conséquent, l'oralité réfère à un type de communication opérée par voie buccale et sonore. Cette forme de communication, selon Zumthor (2008), fait entendre le discours qu'une société entretient sur elle-même. Selon ce théoricien majeur de l'oralité, la société en question assure ainsi la perpétuation de sa culture. C'est pourquoi, explique le médiéviste (*ibidem*), un lien très fort attache la société à la tradition. Les croyances, les habitudes mentales intériorisées, etc. (2008 : 169-170), constituent « la mythologie du groupe ».

S'appuyant sur les travaux de plusieurs ethnologues, Zumthor (2008 : 170) place le « discours oral » en opposition au « discours scientifique ». L'auteur (*ibidem*) explique cette thèse très contestée, au départ, mais qui finit par s'imposer :

Cette idée s'est imposée, progressivement, aux exégètes du *Nouveau Testament*, puis aux hellénistes, durant les années 1930-1950. La comparaison qu'opéraient ces chercheurs entre oralité et écriture révélait peu à peu que ces termes ne sont pas homologues; que l'oralité ne se définit pas plus par rapport à l'écriture que l'écriture par rapport à l'oralité.

Marshall McLuhan (1962), par exemple, émet des thèses que Zumthor (*ibidem* : 170) résume ainsi :

Un message ne se réduit pas à un contenu manifeste, mais comporte un autre contenu, latent, tenant à la nature du moyen de communication (voix, écriture manuscrite, écriture imprimée, informatique) utilisé.

Dans l'optique de McLuhan cité par Zumthor (*ibidem* : 170) :

L'oralité et écriture correspondent à deux directions culturelles et inconciliables : dans une civilisation de l'oralité, l'homme est branché directement sur les cycles naturels ; sa conception du temps est circulaire (tout revient et toujours) ; les comportements sont étroitement régis par les normes collectives ; il règne une confuse nostalgie du nomadisme originel. Inversement, un monde de l'écriture disjoint la pensée et l'action, le langage perd de sa forme créatrice propre, une conception linéaire du temps triomphe, ainsi que l'individualisme et le rationalisme.

Nous déduisons de ces théories que la colonisation des Amériques avec toute l'atrocité qu'elle comporte met en évidence deux pratiques de la transmission. L'écrit comme pratique occidentale et l'oralité chez les « Autochtones⁵⁴ » ne sont toutefois

⁵⁴ Nous utilisons abusivement, ici, le terme « autochtone » pour établir les différences majeures entre les deux civilisations. Nous en profitons aussi pour les resituer dans leurs ontologies respectives. Les Haïtiens, en effet, ne peuvent pas être considérés comme des autochtones. Les Taïnos – des Indiens de la famille des Arawaks – (Florent, 2004 : 7) constituent en réalité le premier peuple d'Haïti. Ces Indiens en Amérique sont exterminés à la suite de l'arrivée en décembre 1492 de l'expédition de

pas diamétralement opposés. Comme nous l'avons vu dans la problématique de recherche, les écritures émergentes doivent leur salut à la tradition orale (André, 2007). Nous préférons parler de rapport idéologique entre l'écriture comme civilisation du signe et l'oralité comme civilisation du verbe. Dans *Le vodou, un espace pour les voix*, Willy Apollon (1976 : 29) écrit ce qui suit :

Le texte, en effet, est la constitution d'un ailleurs. Il produit cet ailleurs comme une vérité dont il est ici et maintenant la violence. De signifier, il contrôle, pire, il monopolise, le contrôle, imposant l'herméneutique, la recherche d'un sens dernier qui livrerait aux compte-gouttes la vérité à la glose et à l'obéissance. Dans ce jeu même d'où il sépare les initiés des postulats, le texte distribue les places avec les pouvoirs. Il répartit et partitionne. Il devient le garant du discours, sa règle, voire son lieu de vérité.

La tradition orale, dans certaines sociétés comme le vodou haïtien, n'est pas seulement un mode de transmission. Dans l'approche holiste du monde où les relations de proximité que développent les êtres vivants et les forces surnaturelles qui composent la nature sont omniprésentes, la tradition orale est aussi une façon d'être. La transmission des savoirs par l'oralité demeure la caractéristique la plus concrète dans les sociétés sans écritures.

Pour mieux articuler ce chapitre à la problématique de recherche, des considérations générales sur l'analyse de la transmission des savoirs dans le culte vodou semblent nécessaires.

Christophe Colomb. Trois générations après l'arrivée des Espagnols, en effet, les Amérindiens de la Caraïbes avaient disparus (Florent, *ibidem* : 10) avec des milliers de cultures (*ibidem*) enfouies dans leur mémoire. C'est dans ce contexte de l'histoire d'un peuple décimé au nom de la religion, issu que d'esclaves africains qu'a été échafaudé « un nouveau drame : la Traite des Noirs », écrit (Hurbon, 2002 : 73). Les esclavagistes détachaient « tout un pan de l'Afrique » (*ibidem*) qu'ils transplantaient dans le Nouveau Monde. Presque toutes les ethnies de l'Afrique étaient représentées dans les Amériques où les traces africaines demeurent très fortes. Tellement présentes, écrit Hurbon : « [...] on a pu parler de l'existence de trois Amériques, l'une blanche, l'autre indienne, et enfin l'Amérique noire. En Amérique du Nord par exemple, on peut retrouver dans les îles Gullah et de la Virginie, la prédominance des cultures Fanti-Ashanti ; à la Nouvelle-Orléans, celle de la culture Yoruba ; en Haïti et au nord du Brésil, celle de la culture dahoméenne (Fon) [...] ».

4.10.1 Considérations générales sur la transmission des savoirs du vodou

S'il est une question fondamentale qui ressort de l'examen du matériau obtenu sur le terrain, c'est celle de la transmission orale. Transmettre est en effet un processus consistant à « faire passer quelque chose à quelqu'un » (Treppe 2000 : 362). Cet élément fondamental est traduit par le concept *lakou* développé dans le milieu traditionnel du vodou. Les acteurs de cette religion considèrent la famille, par exemple, comme le lieu privilégié d'apprentissage des savoirs. Élément constitutif du groupe social en question, la famille est conceptualisée horizontalement. Même en contexte d'immigration occidentale, le communautarisme perdure dans le vodou haïtien. Les acteurs insistent sur l'importance de la famille pour la cohésion de la chaîne de transmission.

Le lien du sang avait naguère autant d'importance que la spiritualité. Les initié(e)s deviennent frères et sœurs; et les initiateurs/trices, pères et mères. De ces familles d'un *lakou* à un autre résultent des caractéristiques liées à la tradition orale, notamment la proximité des membres de la famille vodoue, la performance des savoir-faire et des savoir-être, la participation aux rituels, l'observation et l'initiation. Ces phénomènes conduisent à l'institutionnalisation des savoirs, à l'accès aux matériaux et aux multiples ressources.

Lakou, au-delà de l'espace, désigne le regroupement d'une famille liée aussi bien par le sang que par la spiritualité. La transmission est assurée ainsi par la possibilité d'observer et d'exécuter les tâches nécessaires, peu importe le sexe et l'âge des pratiquants. L'observation et la répétition des tâches paraissent fondamentales à la survie du culte. Comme nous le décrivons dans la description du site d'étude, les enfants (moins de dix ans) qui fréquentent ou habitent le *lakou* intériorisent des valeurs ainsi que des savoirs du culte bien qu'ils ne détiennent pas encore les codes du processus de transmission de la communauté vodoue.

Nos observations laissent entrevoir au moins deux sphères : le domaine privé (la famille), où les savoirs sont transmis aux initiés; et le domaine public, ouvert aux profanes. La transmission des savoirs est donc considérée circulaire dans les deux sphères. Les chants et certaines prières appris dans la première sphère peuvent être transmis au second. L'inverse est tout aussi possible et c'est ainsi que l'on peut assurer la continuité d'une génération à une autre.

Dans le cas des rituels vodou, le terme « transmission » revêt un sens particulier si on se réfère à une définition de Jeanneret cité par Boucher : « Communiquer, c'est partager et non transmettre quelque chose, une émotion, l'engagement dans les situations, une participation à la communauté humaine, loin de tout message symbolique » (*ibidem*, 2005 : 76). Boucher, dans son étude chez les Pekuamiunuatsh (*ibidem*), considère qu'il y a transmission de savoirs dès qu'il y a échange entre au moins deux interlocuteurs. Ce qui relève donc de la sphère privée. Quelle que soit la circonstance, la transmission des savoirs du vodou haïtien s'appuie sur un lien de confiance et d'intimité caractérisant les rapports tant familiaux que sociaux dans la tradition orale.

Ces comportements sous-jacents sont observés dans une cérémonie se déroulant tous les vendredis au temple vodou de Montréal-Nord. Sous les regards attentifs des deux chefs du *lakou*, de jeunes *manbo* et *ougan* dirigent à tour de rôle les cérémonies faites de rituels en honneur aux divinités. Les chefs interviennent au besoin. Cette pédagogie de transmission permet l'apprentissage de pratiques rituelles en mettant en relief les processus liés à la mémoire. La liturgie comprend gestes, paroles, attitudes, actes et rites. Cet ensemble n'est pas sans rappeler les propos de Zumthor (2008 : 187) sur la tradition orale : « toutes les traditions orales de la poésie à travers le monde ont associé voix et geste. Un certain modèle gestuel (souvent strictement codé) fait partie de la compétence de l'interprète et contribue à créer chez l'auditeur

les conditions psychologiques de la participation». Dans la transmission des savoirs au centre cérémoniel considéré dans notre étude, on aperçoit trois niveaux de mouvements corporels énumérés par Zumthor (*ibidem*) dans son *Oralité* : « la mimique (regard et mouvement du visage); le geste au sens étroit (mouvement d'un membre, spécialement tête, buste, bras, mains); et la danse (mouvement complet du corps) ».

Un intérêt manifesté pour la redondance est ressenti dans les paroles répétées tant dans les chants que dans les prières. La structure des phrases elle-même favorise la mémorisation et la vocalisation. Pour Sylvie André (2007 : 37-38), « la tradition orale associe toujours le rythme au texte : sous forme de chant ou de manière plus générale par l'usage abondant de la répétition [...] ». La méthode participative est tout aussi priorisée dans le groupe social étudié. Les acteurs directs et de proximité scandent, psalmodient et chantent pour assurer la transmission des savoirs et perpétuer la tradition orale. Mauss (1971 : 115) démontre, en ce sens, le lien naturel existant entre tradition et transmission : « La tradition est ce qui transmet ». Becquelin et Moliné (1993) parlent de « mémoire de la tradition ». La tradition inventée dans le vodou implique donc une continuité avec le passé.

Comment transmet-on et comment reçoit-on dans le vodou? Une chaîne de transmission est d'abord créée à partir des *lakou*. Les enfants sont avant tout une population prise en considération dans cette chaîne de transmission des savoirs. Cette population cible et fréquemment renouvelée est apte à recevoir les savoirs inculqués par le *manbo* et *ougan* dans une relation de maîtres à élèves. La voix comme « expansion du corps », intensément vivante et significative (Zumthor, 2008 : 187), exprime d'abord la psychologie de l'émetteur. Elle révèle la personnalité de celui qui parle. Cette profession de foi est permanente. Les acteurs du centre cérémoniel placent la performance au cœur de la tradition orale. Dans *La lettre et la voix*, Zumthor écrit : « La performance apparaît comme une action *orale-aurale* complexe,

par laquelle un message poétique est simultanément transmis et perçu. Dans la performance se recoupent les deux axes de toute communication sociale : celui qui joint le locuteur à l'auteur; et celui sur quoi s'unissent la situation et tradition » (*ibidem*, 1987 : 248).

La transmission des savoirs dans la sphère publique du vodou trouve écho dans une brève historicité de l'usage des médias dans la tradition orale faite par Zumthor. Historiquement, écrit le médiéviste, les *medias* permettent « à la société technologique de renouer des traditions (presque perdues à l'âge de l'écriture) de contact sensoriel et de convivialité concrète » (*ibidem* : 188). Certains supports audio (disque, cassette, radio, media auditif) mentionnés par Zumthor sont de nos jours utilisés par le vodou pour transmettre des savoirs au grand public.

Au quatrième et dernier chapitre de cette étude, nous avons procédé à la description et à l'interprétation des thématiques qui se sont dégagées des entrevues et des idées émises par les participants et des notes complémentaires que nous avons consignées tout le long de notre enquête de terrain. Nous retenons de ce chapitre que c'est à travers le chant et la prière que les vodouisants reçoivent et transmettent les savoirs du culte. La fonction des chants et des prières utilisés est, en effet, expliquée par les acteurs. Ces *ougan* et *manbo* ne sentent pas le besoin de recourir à d'autres formes de transmission pour jouer le rôle de gardiens de la mémoire des savoirs de leur culte à l'époque contemporaine. Au centre cérémoniel de Montréal-Nord, nous avons été à même de constater que le rêve, les *vèvè*, la danse et les tambours constituent d'autres moyens de communication utilisés pour transmettre les savoirs du vodou.

CONCLUSION

Au terme de ce travail de recherche, nous revenons sur les différents aspects abordés. Nous tenterons, par ailleurs, de mettre en évidence la pertinence du sujet et la contribution que nous espérons apporter à l'avancement de la communication, notre champ d'études. Nous allons clore cette synthèse en précisant les limites de l'étude et en lançant d'autres pistes de recherche en lien avec le sujet.

Comment les savoirs vodou (cérémoniels, médicaux, traditionnels, etc.) sont-ils transmis à Montréal-Nord où le culte vodou est pratiqué dans un contexte d'immigration et juridiquement contraignant ? C'est sur la base de ce questionnement que nous avons mené ce travail. L'étude d'une telle question a pour objectif de faire le tour de la problématique de l'oralité à travers les rituels et pratiques séculaires du culte vodou.

La visée du présent mémoire est d'identifier les modes de transmission des savoirs du vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord. Nous souhaitons ainsi observer et comprendre la dynamique de transmission des savoirs d'une confession religieuse témoignant, dans sa nature, de la vitalité de l'art oral. D'où est née la volonté d'observer aussi l'adaptation d'un culte ayant émergé dans un contexte colonial⁵⁵ dépourvu d'écriture et ancré dans une sphère occidentale.

⁵⁵ Fin des années 1400 (marquées par l'esclavagisme) jusqu'en 1804, année de l'indépendance d'Haïti.

Cette recherche montre la capacité d'adaptation du vodou haïtien aux contingences extérieures. Pour la question du sacrifice animal admis dans les *onfò* et même en plein air en Haïti, les vodouisants de Montréal-Nord trouvent un arrangement avec un abattoir de Montréal pour accomplir ce rituel nécessaire pour communiquer avec certaines divinités (voir page 78). Une répondante parle de cimetière symbolique que l'on dispose au centre cérémoniel pour interpeller Baron Samedi ou Grann Brigitte. Les cimetières et les carrefours sont nécessaires à la pratique du vodou. Notre étude traite également des traces africaines, des héritages indiens et de l'appropriation de certaines croyances européennes par le vodou.

Les adeptes jouent toujours un rôle de gardiens de la mémoire. En nous référant aux travaux du médiéviste Paul Zumthor sur l'*oralité primaire*, nous avons élaboré un cadre théorique pour montrer comment opèrent les *ougan*, *manbo*, *onsi*, etc. pour produire et reproduire les éruditions du vodou. Nous avons montré ainsi la concordance entre la théorie et le matériel obtenu sur le terrain d'enquête. Cette approche demeure un facteur fondamental dans le chapitre portant sur une discussion dans un travail de recherche. Le cadre théorique auquel nous venons tout juste de faire référence consiste en la définition de certains concepts. Ce cadre est élaboré en fonction des unités d'analyse retrouvées dans notre interrogation de départ et dans la problématique de recherche. L'axe théorique nous permet, à son tour, de mieux structurer les unités d'analyse.

Pour mieux cerner la problématique de l'oralité, notre recherche a été menée à partir d'une étude de cas : la pratique du vodou haïtien à Montréal-Nord. Dans la partie consacrée à la problématique de recherche, nous avons procédé à un rappel historique du vodou haïtien, au contexte de sa création et de son émergence. Nous avons aussi dressé un portrait statistique de la population d'origine ethnique haïtienne au Québec. Et le choix de Montréal-Nord pour mener notre recherche fut aussi expliqué.

Notre cadre théorique et conceptuel est logiquement porté sur la tradition orale, sur la nature du vodou et ses multiples fonctions, sur les frontières qui existent entre le vodou, la magie et la sorcellerie, le vodou et ses rituels, etc. Nous abordons également l'oralité primaire décrite amplement par Zumthor dans l'axe théorique et conceptuel de ce mémoire.

Pour constituer le corpus d'analyse, nous avons privilégié l'approche qualitative, ladite approche répondant mieux à la logique inductive de la recherche. À partir d'un guide préalablement élaboré, de manière à obtenir des réponses centrées sur la problématique, nous avons mené des entretiens semi-directifs. Les mêmes questions ont été posées aux cinq répondants qui constituaient notre population d'étude. Nous nous sommes servi, en outre, de sources secondaires dans cette étude.

Les résultats obtenus des entretiens semi-structurés sont présentés de manière descriptive. Ces données font l'objet d'une analyse tant thématique que descriptive et selon l'approche compréhensive théorisée par Weber. Sur la base de cette posture épistémologique, nous parvenons à observer avec profit les comportements de quelques acteurs du culte vodou dans leur milieu. L'approche ethnographique nous amène donc à une étude de type qualitatif. Celui-ci nous permet d'établir le sens autant des témoignages recueillis que des comportements observés (Angers, 1996). Pour dégager l'aspect empirique du travail, nous avons opté pour une étude de cas. Nous visions, de ce fait, une petite unité, c'est-à-dire une population limitée et géographiquement restreinte (Hamel, 1989) pour mettre au jour quelques-unes des singularités du cas privilégié.

Les rituels observés tout le long de notre recherche nous rappellent l'apologie de Zumthor pour l'œuvre vocale. Le médiéviste évoque particulièrement l'engagement du corps dans tout phénomène de vocalisation.

En disant quelque chose, la voix se dit. Par et dans la voix, la parole s'énonce comme la mémoire de quelque chose qui est effacé en nous : de ce fait surtout que notre enfance a été purement orale jusqu'au jour où l'on nous a envoyés à l'école, seconde enfance. On ne rêve pas de l'écriture ; le langage rêvé est vocal. Tout ceci se dit dans la voix (Zumthor : 1990 : 93).

Le rapport intime du vodou haïtien avec l'oralité, rappelons-le, constitue notre sujet de recherche. L'observation de la dynamique de transmission des savoirs du vodou pratiqué à Montréal-Nord, donc en Occident, nous a permis de répondre à notre interrogation de départ. La tradition orale est de la sorte constituée d'un ensemble de rituels, de savoirs, de principes ontologiques, etc. Le vodou en tant que pratique intimement liée au patrimoine immatériel haïtien joue un certain rôle dans la tradition orale.

Comme phénomène religieux, le vodou n'a pas, jusqu'ici, été étudié de manière aussi spécifique (modes de transmission de ses savoirs traditionnels) dans la région de Montréal. Ce qui vient ajouter à la pertinence de cette recherche. Un mémoire entier aurait pu être consacré à la rupture du vodou comme culte de lignage avec la civilisation écrite, donc avec la société dominante. Des cultes afro-américains comme la *santeria*, le *candomblé* et le vodou sont, d'ailleurs, vus par différents chercheurs (notamment Bastide, Ortiz, Herskovits, etc.) comme des foyers de résistance culturelle disséminés dans les îles caribéennes et en Amérique latine. Certains de ces chercheurs y voient même une volonté de contrarier la velléité d'une domestication de la tradition orale en Amérique du Nord.

Cette recherche montre les liens qui se nouent entre le vodou haïtien et l'oralité comme moyen de fixation de la mémoire. Comme le signale Todorov (2004 : 14), la mémoire est continuellement une interaction de « l'effacement (l'oubli) et de la conservation ». Les sociétés sans écriture contrastent, de la sorte, avec « celles qui en sont pourvues » (Diagne, 2005). Les résultats de cette recherche ne font que

confirmer l'une des thèses émises par Zumthor en se référant à la dualité orale et écrite évoquée dans notre problématique. La thèse veut que l'oralité ne se perçoive plus par rapport à l'écriture. C'est celle-ci, au contraire, qui se définit par rapport à l'oralité.

L'analyse des résultats de la recherche nous permet tout d'abord de constater que le vodou est indissociable de la tradition orale. Le culte des ancêtres se décline donc sur de multiples registres. Ses adeptes acquièrent leur statut à travers un long processus d'initiation. Au moyen de la transe, du rêve et de la divination, les initiés communiquent au besoin avec les mystères. On retient aussi que, dans le vodou, la notion de secret est perçue comme une façon de préserver les savoirs du culte de l'ingérence du monde extérieur.

Recadrage par rapport au projet de recherche

Ce mémoire requiert un recadrage par rapport au projet. Notre questionnement portait antérieurement sur la contribution du vodou haïtien pratiqué à Montréal-Nord aux modes de transmission habituels des savoirs du culte. Le comité scientifique a discerné un manque de clarté et de cohérence par rapport aux objectifs fixés. Eu égard à ces remarques, la problématique de recherche a été recadrée et une hypothèse a aussi été émise. Par ailleurs, le terrain ethnographique nous a amené aussi à creuser de nouveaux concepts comme l'ethnicité, l'identité culturelle et le rêve comme communication onirique. Le rêve, l'une des unités d'analyse dans notre recherche, confirme l'existence de similitudes entre le vodou comme pratique socio-culturelle et le pentecôtisme pourvu, lui, à l'inverse du premier, d'un ouvrage dit sacré.

Nous croyons que notre travail de recherche se révèle pertinent. Nous convenons, cependant, les limites de cette étude. Ces limites résultent particulièrement de

l'échantillonnage restreint du site d'observation. Et c'est ainsi que nous ne prétendons pas généraliser les résultats obtenus à l'ensemble du vodou à Montréal-Nord. Il serait intéressant de mener une recherche dans d'autres *lakou*, avec davantage de participants plutôt que sur un site unique comme cela a été le cas pour la présentation de ce mémoire. Et on tirerait profit d'une étude plus approfondie du phénomène d'ethnicité dans le vodou haïtien pratiqué en contexte d'immigration. Au-delà de la dynamique de transmission des savoirs du vodou que nous décrivons, notre enquête permet donc de conclure que les *manbo*, *ougan* et *onsi* contribuent sans se lasser à ce que Juteau (1999, 1985) dénomme la « production de l'ethnicité ». Un phénomène ethnoreligieux, dirait-on autrement.

Les résultats de l'enquête nous ont aussi révélé que les vodouisants de Montréal-Nord cherchent aussi à préserver la langue créole qui serait indissociable du vodou haïtien. La création du créole comme langue commune et celle du vodou, tout aussi communautaire, par les esclaves africains amenés de force sur l'île d'Haïti constitue un ferment de résistance, une nouvelle stratification sociale pour les ancêtres. L'idée de préserver ces créations haïtiennes en contexte d'immigration renvoie à la volonté exprimée des participants de conserver bien vivantes leurs racines culturelles et d'honorer la mémoire de leurs ancêtres. Nous retenons donc de cette étude que les rituels destinés au *lwa* contribuent vigoureusement à la construction identitaire des vodouisants ayant volontiers participé à notre étude. Pour ces derniers, le vodou, plus qu'une religion, est un mode vie.

Pertinence et limites de la recherche

Il serait aussi intéressant, comme nous l'avons mentionné dans le profil des participant(e)s, de chercher à comprendre la dominante présence des femmes jouant les premiers rôles dans la production de l'ethnicité haïtienne par le biais du culte

vodou. Comment la transmission des savoirs du culte vodou haïtien en contexte d'immigration est-elle reçue ? Ces types de questions gagneraient à être posées dans de futures recherches.

Notre analyse des données obtenues sur le terrain nous permet, en outre, de comprendre les dimensions attribuées au phénomène du rêve dans les pratiques séculaires du vodou, ce rapport constant des initiés avec les ancêtres divinisés. Le rêve chez les vodouisants n'est pas le « langage de l'inconscient » décrit par Apepli (1967 : 15). Conçu comme « réel » dans leur vie, le rêve est donc un dialogue entre les vivants et les *lwa* aussi nommés *mystères*. En conséquence, les morts ne sont pas morts dans l'univers vodou. Ceux qui sont *travèse* (traversés), croient les vodouisants, veillent sur leur famille et participent à la transmission des savoirs.

Sans avoir la prétention de réaliser ici une étude comparative entre la pratique du vodou en Haïti et celle de Montréal, nous jetons un regard sur les variations spatiales de celles-ci par le biais des diverses indications religieuses tirées de notre enquête. Si le contexte d'immigration ne modifie pas les modes de transmission des savoirs, il semble avoir conduit à l'abandon de certains rituels. Des divinités comme Baron Samedi (connu comme le dieu des cimetières) et Legba (le maître des océans), ne sont donc pas trop vénérées à Montréal en raison de contraintes sociales et juridiques. Si la sécularisation de la société québécoise permet aux vodouisants de vivre leur foi, le contexte occidental tend à atténuer certaines caractéristiques des rituels *vodouesques*. La logique marchande des cimetières (par exemple l'achat d'ossements pour des rituels assimilés à la zombification en Haïti) ne peut s'appliquer à Montréal. Même constat pour le sacrifice animal qui se fait à même les *badji* en Haïti. Les vodouisants de Montréal s'accommodent à cet état de fait en négociant des arrangements particuliers avec un abattoir. Le vodou pratiqué à l'air libre dans la deuxième plus grande île des Antilles est ainsi confiné derrière les murs à Montréal, quasiment comme c'est le cas pour le culte des religions occidentales. Devra-t-on

parler à l'avenir de vodou québécois avec des traces haïtiennes comme on parle aujourd'hui de vodou haïtien avec des racines africaines ? Cela nécessiterait une étude plus approfondie. Chose certaine, nous constatons en Haïti, comme à Montréal, d'autres formes de pensées, en dehors de l'écriture. Saint-Éloi (2013), poète et éditeur qui observe le vodou, a éloquemment témoigné de la vitalité de l'art oral. Il arrive, faisait-il (*ibidem*, 2)⁵⁶ remarquer, que des pratiquants du vodou nous font oublier qu'ils sont illettrés quand ils chantent ou lors de leurs activités culturelles tant leur langage est habilement crypté et tant leur vision est bien exprimée et respire l'authenticité. Cette appréciation confirme notre hypothèse de recherche. La transmission des savoirs constitue donc une composante majeure de la tradition orale.

⁵⁶ Récupéré de :

⟨ <http://www.cousinsdepersonne.com/2013/02/compere-rodney-general-saint-eloi-soleil-dhaiti/> ⟩.

ANNEXE A

GUIDE D'ENTREVUE⁵⁷

⁵⁷ Document reproduit fidèlement (échelle : 88 %) par numérisation en page suivante.

Grille d'entretien

Lieu de naissance

Origine des parents

Comment voyez-vous la pratique du Vodou à Montréal?

Depuis combien de temps êtes-vous en train de le pratiquer?

Pour réaliser une cérémonie vodouesque qu'avez-vous besoin?

Quelle est l'importance des chants, de la prière... dans cette religion?

Qui vous a appris ces choses?

Dans quelle circonstance/situation on vous a donné toutes ces traditions vodouesque?

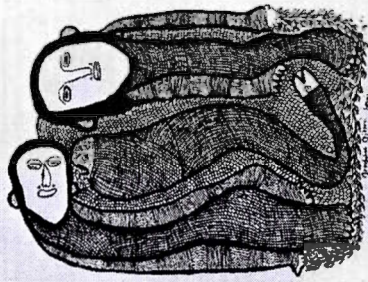
Est-ce que à Montréal un prêtre de vodou est aussi guérisseur?

ANNEXE B

TABLEAU DES CODES DE COULEURS ET LISTES DES SAINTS CATHOLIQUES ASSOCIÉS AUX LWA

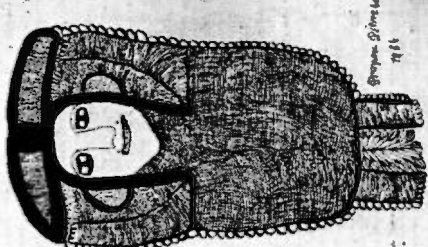
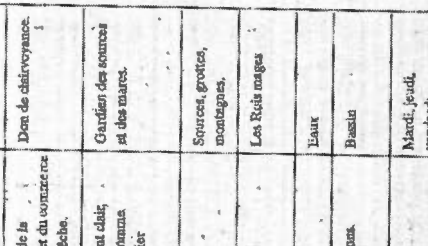
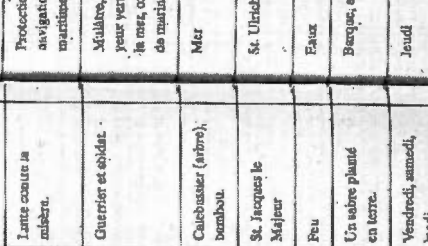
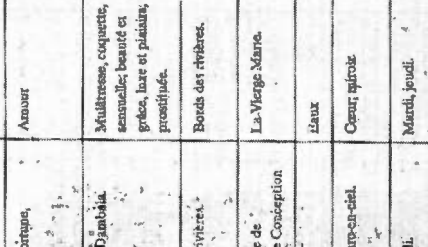
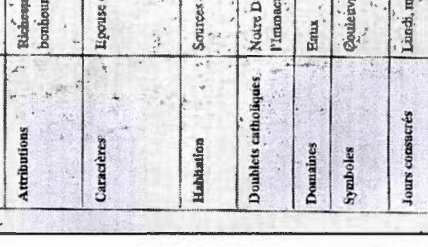

Comment les lwa se manifestent aux humains

Chaque lwa est en liaison avec un domaine précis de la nature (l'air, la terre, l'eau ou le feu), avec des arbres ou des plantes, des comportements humains, des couleurs et des rituels particuliers. C'est à ces signes spécifiques que les vaudouisants les identifient, et peuvent à leur gré s'adresser à l'un ou à plusieurs d'entre eux.



Noms	Legba	Zaka	Gédé	Baron Samedi	Dambala
Rites	Rouge	Rada	Rada et Petro	Rada et Petro	Rada
Couleurs	Rouge	Bleu, rouge, vert.	Noir, violet, blanc.	Noir, violet.	Blanc
Arbres de prédilection	Calebassier Citronnier Médiciner	Cerisier (madéplaga ureus) Bananier	Médiciner Calebassier	Médiciner Citronnier	Tout arbre, particulièrement le coton, la soie, également le calebassier, la palme, le tamarinier.
Types de possession	brutalité, force, violence.	Air paysan. Le possédé porte un grand chapeau de paille, blouse et pantalon bleu, foulard rouge, sacoché en paille.	Gestes et propos obscènes. Allure esdraséenne.	Masque et grivots.	Imitation des mouvements de la couleuvre.
Offrandes	Cassave, riz, bœuf, verte, bœuf, coq bigarré.	Mait, pain, «rapadou», eau de vie.	Bœuf noir Coq noir	Harengs salés chèvre noire poules noires	Ce qui est blanc : poules, riz, lait, œufs.
Attributions	Protecteur des foyers	Récolte	Malfice à fuir ou à repousser.	?	Riclése, fortune, bonheur.
Caractères	Interprète des lwa, gardien des barrières, des carrefours et des routes; rival de Dambala.	Lwa paysan et cultivateur chargé des champs et de l'agriculture; méfiant, chicanier, après au gain; manifeste de la haine pour les citadins.	Lwa de la mort	Chef des Gédé (lwa de la mort).	Principe du bien, 1 ^{re} place.
Habitation	Barrières et carrefours; médiciner.	Champs	Cimetière et lieux souterrains.	Croix à l'entrée des cimetières.	Souris et rhyères.
Doublets catholiques	St. Pierre (Claf) ou St. Antoine (objet perdu).	St. Isidore	St. Euphrasie	?	St. Patrice représenté chassant les serpents d'Irlande.
Domaines	Terre	Terre	Terre	Terre	Eaux
Symboles	Un vieillard infirme et mal vêtu.	Maboya (petit saurier).	Cadavre, croix noire, instruments aratoires	Haute de forme, habits noirs.	Coudeuvre arc-en-ciel
Jours consacrés	Vendredi, samedi.	Vendredi, samedi.	Lundi, vendredi.	Samedi	Jedi

Le syncrétisme lwa/saints (source : Laënnec Hurbon [1993], *Les mystères du vaudou*, p. 140-141)

142. TÉMOIGNAGES ET DOCUMENTS				TÉMOIGNAGES ET DOCUMENTS 143			
Noms	Aïda Wido	Faill	Opé Kany	Agwe	Simbl	<p>Le tableau ci-contre de classifications et de correspondances ne porte que sur certains des principaux Iwa des rites Kado et Para. Quant aux Iwa de rite Kongo, ils sont célébrés collectivement, en particulier au lakou Nan Soukri, près de la ville des Gonaïves. Ils représentent à eux seuls ce qu'on appelle une «éscorte», dirigée par le Iwa Man Inan, épouse de Barou Mwenen, dont elle a 101 enfants. Considérée comme une reine mère, ayant les traits d'une vieille femme negroquilloise sur elle-même, Man Inan est associée à Notre Dame de l'Assomption, son double catholique. Elle est célébrée, avec toute son escorte, le 15 août de chaque année. Les Iwa Kongo ont la réputation d'être des Iwa-gad («gardiens»), qui assurent la protection de leurs serviteurs dans les moments difficiles de la vie.</p>	
Rites	Rada	Rada	Rada	Rada	Petro		
Couleurs	Bien, blanc	Bien, rose	Rouge	Blanc, vert, rose	Noir, gris		
Arbres de préférence	Tout arbre, particulièrement le coton, la soie; également le calbassier, le palmier, le tamarisier	Crouillier Laurier	Calbassier Pin	Rauvace (corokola woufou)	Marguerite et Bois d'urce		
Types de possession	Imitation des mouvements de la couleur	Air séduisant à comportement provocateur; recherche les parfums	Lavage rituel et trivial (casano)	* Recherche d'eau pour plonger et manger	Le possédé se jette dans un bassin d'eau ou dans une rivière		
Offrandes	Ce qui est blanc: poules, riz, lait, œufs	Objets de toilette, miroirs recadrés et raffinés, rin, poulets	Coq rouge Taureau	Moutons blancs, poules, boisson sacrifiée: champagne	Animaux noirs ou gris: cochons, bœufs, pintades, dindons, poules		
Attributions	Riches, tortues, bonheur	Amour	Lente course au malheur	Protection de la navigation et du commerce maritimes, pêche	Don de clairvoyance		
Caractères	Epouse de Dambala	Multitude, coquette, sensuelle; beauté et grâce, luxure et plaisir, prostituée	Guerrier et abîmé	Mulâtre, teint clair, yeux verts comme le nez, officier de marine	Gardiens des sources et des mers		
Habitation	Source et rivière	Bords des rivières	Calbassier (arbre), bonheur	Mer	Source, grotte, montagnes		
Doublets catholiques	Noire Dame de l'Immaculée Conception	La Vierge Marie	St. Jacques le Majeur	St. Ulrich	Les Rois mages		
Données	Eaux	Eaux	Feu	Eaux	Eaux		
Symboles	Coquille au-dessus du ciel	Cœur, miroir	Un arbre planté en terre	Barque, évier	Bassin		
Jours consacrés	Lundi, mardi	Mardi, jeudi	Vendredi, samedi, lundi	Lundi	Mardi, jeudi, vendredi		

Le syncrétisme Iwa/saints (source : Laënnec Hurbon [1993], *Les mystères du vaudou*, p. 142-143)

BIBLIOGRAPHIE

- Aeppli, E. (1967). Les rêves. Paris : Éditions Payot.
- Albarello, L. (2011). Choisir l'étude de cas comme méthode de recherche. Bruxelles : Éditions De Boeck.
- André, S. (2007), « Le canon littéraire occidental dans le pacifique francophone », *Transfert II (Mayo)*, 36-57.
- Angers, M. (1996). Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines. Anjou : CEC.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- _____. (2005). *Après le colonialisme: Les conséquences de la globalisation*. Paris, Petite bibliothèque Payot.
- Apollon, W. (1976). Le vodou, un espace pour les « voix ». Paris : Éditions Galilée.
- Augé, M. et Fabre, D. (1987). « D'un rite à l'autre », *Terrain*, 71-76.
- Barth, F. (1969), « Introduction », dans *Ethnic Groups and Boundaries*, sous la dir. de Fredrik Barth, p. 9-38, Boston : Little, Brown and Company.
- Bastenier, A. (2004). Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration. Paris.
- Bastide, R. (1958). *Le Candomblé de Bahia : Rite nagô*. Paris : La Haye Mouton et cie.
- _____. (1996 [1967]). *Les Ameriques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris : L'Harmattan.
- Beaudry, N. (1983). « Le langage des tambours dans la cérémonie vaudou haïtienne », *Revue de musique des universités canadiennes*, 4, 125-140.
- Béchacq, D. (2004). Commerce, pouvoir et compétences dans le vaudou haïtien. Nantes : Éditions des Anneaux de la mémoire.
- Berliner, D. (2010), « Anthropologie et transmission », *Terrain*, 55, 4-19.

- Boucher, N. (2005), *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh : Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh*, mémoire de maîtrise non publié, Sainte-Foy : Université Laval.
- Bonneville, L., S. Grosjean et Lagacé, M. (2007). Introduction aux méthodes de recherche en communication. Québec : Gaétan Morin.
- Boutin, G. (1997). L'entretien de recherche qualitative. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Brivio, A. (2007), « La mémoire de l'esclavage à travers la religion vaudou », *Conserveries mémorielles*, 3, 18-26.
- Capone, S. (2010), « Religions « entre migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 56, 235-259.
- Charuty, G. (1998-1999), « Anthropologie et psychanalyse. Dialogue et controverses », *Sciences humaines*, hors-serie 23, 56-58.
- Clorméus, L.- A. (2004), « Histoire, monde et cultures religieuses », *État, religion et politique*, 29, 9-13.
- Corten, A. (2001). Diabolisation et mal politique, Haïti : misère, religion et politique. Montréal-Paris : Éditions du CIDIHCA-Karthala.
- Dahlgren, P. et coll. (1994), « L'Espace public et les médias : Une nouvelle ère ? », *Hermès, La Revue*, 1, 243-262.
- Dauphin, C. (1986). Musique du vaudou. Fonctions. Structures et Styles. Sherbrooke : Éditions Naaman.
- Dejean, P. (1978). Les Haïtiens au Québec. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Deslauriers, J.-P. (1991). Recherche qualitative: Guide pratique. Québec : Mc Graw-Hill.
- Desquiron, L. (1990). Racines du vodou. Port-au-Prince : Éditions H. Deschamps.
- Diagne, M. (2006). Critiques de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire. Paris : Karthala.
- Détienne, M., « POLYTHÉISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Consulté le 2 décembre 2015. Récupéré de :
 < <http://www.universalis.fr/encyclopedie/polytheisme/> >.

- Durkheim, É. (2003 [1912]). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*. Paris : Éditions PUF.
- Florent, F. (2004), *Le Vaudou en Haïti : la magie d'un culte bafoué*. Récupéré de :
 < <file:///C:/Users/jh491156/Downloads/le-vaudou-en-haiti.pdf> >.
- Gauthier, B. (dir.). (2009). *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données* (5e éd.). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Goody, J. (1979). *La Raison graphique*. Paris : Éditions de Minuit.
- Gramsci, A. (1950). *Letteratura e vita nazionale*. Turin : Einaudi.
- Hainard, J. et Mathez P. (2007), *Le vodou, un art de vivre*, Genève : Infolio éditions.
- Hamel, J. (1989), « Pour la méthode de cas ; Considérations méthodologiques et perspectives générales », *Anthropologie et sociétés*, vol. 13, n° 3 : 59-72.
- Hémisphères vodous* (2014, janvier-février). [Catalogue d'exposition]. Récupéré de :
 < https://www.unistra.fr/uploads/media/DP_Vodous_02.pdf >.
- Herskovits, M.-J. (1966). *L'héritage du Noir, mythe et réalité*. Paris : P.A.
- Hervieu-Leger, D. (1997), « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, 44 (1), 131-143.
- Hurbon, L. (1972). *Dieu dans le vodou haïtien*. Paris : Éditions Payot.
- _____. (1993). *Les mystères du vaudou*. Paris : Gallimard.
- _____. (2005), « Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva*, 1, 153-163.
- _____. (2000). *Le clergé catholique et l'insurrection de 1971*. Paris : Éditions Karthala.
- _____. (1979), « Sorcellerie et pouvoir en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, 48 (1), 43-52.
- _____. (2016), *Haiti. De la dictature à la démocratie?* (dir. Bérard Cénatus et al.). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Hurbon, L. et Bebel-Gisler, D. *Culture et pouvoir dans la Caraïbe*. Paris : L'Harmattan.
- Hymes, D. (1964). *Language in Culture and Society ; A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York, Harper and Row.

- Icart, L. (2006), « Haïti-en-Québec : Notes pour une histoire », *Ethnologies*, 28 (1), 45-79. Récupéré de : < <http://www.erudit.org/> >.
- Johnson, M. (1992). *Lore : Capturing traditional environmental knowledge*. Ottawa : Dene Cultural Institute & International Development Research Centre.
- Joint, G. (1997). *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*. Rome : Editrice Pontifica Università Gregoriana. Récupéré de : <https://books.google.ca/books?isbn=8876528245>.
- Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- _____. (1981). « Comment le point de vue féministe a transformé l'étude des rapports ethniques », In *Approches et méthodes de la recherche féministe*, Université Laval, Québec, sous la dir. de Huguette Dagenais.
- Labelle, M. (2004), « The language of Race, Identity, Opinions, and Belonging in the Quebec context », *Inequalities in Comparative Perspectives*, Devine, Fiona et Mary C. Waters Mary, 39-65.
- Lacoste, Y. (dir.) (2006). *La question postcoloniale*. Paris : Éditions La Découverte.
- Laïdi, Z. (1996), « Le temps mondial : Enchaînements, disjonctions et médiations », *Les Cahiers du CERI*, 14, 1-38.
- Lamoureux, A. (1992). *Une démarche scientifique en sciences humaines*. Québec : Éditions Études vivantes.
- Lanave, J.-M. (2012). *Haïti ou l'histoire d'un peuple*. Paris : Société des écrivains. Récupéré de <https://books.google.ca/books?isbn=274838718X>.
- Laramée, A. et Vallée, B. (2006). *La recherche en communication : Éléments de méthodologie*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Laroche, M. (2009), « Oraliture et littérature », *Sociopoética*, Vol. 1, no 3.
- _____. (1978). *L'image comme écho*. Montréal : Nouvelle Optique.
- Leblic, I. (2010), « *Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie)* », *Le Journal de la Société des Océanistes*.
- Leconte, F.-A. (dir.). (2009). *Le vodou en Haïti : Les mythes revisités*. Paris : Éditions du Cygne.

- Leiris, M. (1958). *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris : Librairie Plon.
- Le Moniteur, 4 avril 2003, Port-au-Prince : Presses nationales d'Haïti.
- Le Québec, l'autre pays du vaudou. (2013, 19 décembre). [Émission webdiffusée]. Récupéré de : Mouv'. < <http://www.mouv.fr/diffusion-le-quebec-l-autre-pays-du-vaudou> >.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset.
- Mauss, M. (1971). *Techniques du corps*. Paris : Éditions du Seuil.
- Massé, P. (1992). *Méthodes de collecte et d'analyse de données en communication*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Magloire, L. et Lescot, A. (2002). *Des hommes et des dieux*. [Film documentaire, 52 mn]. Digital LM. Productions.
- Marcelin, E., Metraux, A. (1947). *Les grands dieux du vaudou haïtien*. Journal de la Société des Américanistes.
- Margolinas, C. (2014). « Connaissance et savoir. Concepts didactiques et perspectives sociologiques? », *Revue française et pédagogie*, 188, 13-22, ENS Éditions.
- Mars, L. (1958-1959). « La schizophrénie en Haïti », Port-au-Prince : Bulletin du Bureau d'ethnologie, série3, nos 17, 18, 19.
- Maximilien, L. (1945 [1985]). *Le vaudou haïtien (rite, rada, canzo)*. Port-au-Prince, Imprimerie Deshommes.
- Massé, P. (1992). *Méthodes de collecte et d'analyse de données en communication*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- McLuhan, M. (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press.
- McNicoll, C. (1993). *Montréal, Une société multiculturelle*. Paris : Belin.
- Meudec, M. (2007). *Maladie, Vodou et Gestion des Conflits en Haïti : Le cas du Kout Poud*. Paris : L'Harmattan.
- Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien* (6e édition). Paris : Gallimard.

- Meyer, V. et Walter, J. (2001). «Les médiations mémorielles des batailles de Spicheren» : 67-79, dans P. Lardellier (dir.), *Anthropologie et communication, Médiation et information*. n. 15, Paris, L'Harmattan.
- Migne, L. (1858). *Encyclopédie théologique* (Vol. 2). Récupéré de :
 < <https://books.google.ca/books?id=BBlaAAAACAAJ&pg=RA1-PA71&dq=il+existait+des+ouvrages,+des+copistes+avant+jesus+christ&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiXzuuJktzLAhXkloMKHUAYDDcQ6AEIIjAB#v=onepage&q=il%20existait%20des%20ouvrages%2C%20des%20copistes%20avant%20jesus%20christ&f=false> >.
- Mongeau, P. (2009). *Réaliser son mémoire ou sa thèse : Côté jeans, Côté tenue de soirée*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Morin, F. (1993), « Entre visibilité et invisibilité : Les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal », *Revue Européenne des migrations internationales*, 9 (3), 147-176.
- Mossière, G. (2012), « Le rôle des groupes sociaux dans l'intégration des immigrants », *Vivre ensemble*, 20 (67).
- Munier, H. (2001), « Les usages des références à l'Afrique dans le vodou haïtien à Montréal », *RITA* (5). Récupéré de : < <http://www.revue-rita.com/dossier/les-usages-des-references-a-lafrique-dans-le-vodou-haitien-a-montreal.html> >.
- Nowicki, J. et Czeslaw, P. (2008). *L'invention de l'autre*. Paris : Éditions Sandre.
- O'Neill, M. (2012), *Vodou*, Canada : Société du Musée canadien des civilisations (SMCC).
- Ong, W.-J. (2014). *Oralité et écriture*. Paris : Éditions Les belles lettres.
- Owuso, H. (2009). *Rituels et symboles vaudou*. France : Trédaniel.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : éditions Armand Colin.
- Peressini, M. et Beauvoir-Dominique, R. (2012). *Vodou*. Canada : Société du Musée canadien des civilisations (SMCC).
- Perrin, M. (2002). « *Dans nos rêves tout est possible...* ». *Formes et usages des rêves chez les Wayuu*, *Cahiers des littératures orales*, 51, 17-51.
- Petit-Monsieur, L. (2011). *Vers un nouvel écho d'Haïti*. Xlibris Corporation. Récupéré de : < <https://books.google.ca/books?isbn=1456881280> >.

- Pierre, S. (2007). *Ces Québécois venus d'Haïti : Contribution de la communauté haïtienne à l'édification du Québec moderne*. Montréal : Presses internationales polytechniques.
- Piette, A. (1997), « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains : Rencontre avec des “batesoniens” », *Terrain*, 29, 139-150.
- Poirier, S. (2000), « Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme ; Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24, (1), 137-153.
- Poizat, D. (2008), « Le vodou, la déficience, la chute », *Reliance*, n° 29, p. 9-17.
- Pouillon, J. (1991). *Tradition, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF.
- Poupart, J., J.P. Deslauriers, L. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A.P. Pires (dir.) (1997). *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin.
- Prestini, M. (2006), « La notion de transmission : un analyseur de la décision d'adultes d'entrer en formation ? », *Pensée plurielle*, 11 (1), 99-107.
- Price-Mars, J. (2009). *Ainsi parla l'oncle*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- Régulus, S. (2003), « Transmission du vodou haïtien confrontée aux impératifs du changement et de la loyauté », *Ethnologies*, 35, (1), 103-123.
- Rouch, J. (1955). *Les Maîtres fous*. [Film documentaire, 28 mn]. Les films de la Pléiade.
- Saint-Éloi, R. (1999), *Émergence de la poétique créole en Haïti*, Mémoire de maîtrise non publié, Sainte-Foy : Université Laval.
- _____. (2013), « Compère Rodney, général Saint-Éloi, soleil d'Haïti » (par Bertrand Laverdure), *Mémoire d'encrier*, 2.
- Saint Paul, J.-E. (2014), « La laïcité en Haïti (Approches sociologiques de quelques erreurs épistémologiques et théoriques dans les débats récents) », *Histoire, Monde et Cultures religieuses, État, religion et politique*, 29, 83-100.
- _____. (2014), « Pour une compréhension des pratiques religieuses en Haïti : une approche historico-sociologique de la laïcisation de la politique », *Recherches Haïtiano-Antillaises, Vaudou, Santéria, Candomblé... Les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, 5, 13-29.
- Salgado, J.-M. (1963). *Le culte africain du vaudou et les baptisés en Haïti*. Rome : Editiones Urbanianae.

- Sassolas, M. (dir.). (2009). Transmissions et soins psychiques. Éditions ERES.
- Savoie-Zajc, L. (2008), *L'entrevue semi-dirigée*, dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (p. 337-360). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Schurmans, M.-N. (2003). Les solitudes. Paris : Éditions PUF.
- Statistiques Canada (2011), « Portrait statistique de la population d'origine haïtienne au Québec en 2011 ». Récupéré le 12 novembre 2015 de :
 < <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-haitienne-2011.pdf> >.
- Steiner, G. et Ladjali, C. (2003). Éloge de la transmission. Paris : Albin Michel.
- Todorov, T. (1993), «La mémoire et ses abus», *Esprit*, n. 193 : 34-44.
- Treps, M. (2000), « Transmettre : un point de vue sémantique », *Ethnologie française*, vol. 30 (3), 361-367.
- Vincent, S. (1982), « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? », *Cahiers de Clio*, n° 71 :5-26.
- Voltaire, F. (2007). Une brève histoire des communautés noires du Canada. Montréal : Éditions CIDIHCA.
- Verschueren, J. (1966). La République d'Haïti : le culte du vodou. Paris : 1966.
- Vonarx, N. (2001). Le vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion. Rennes : Éditions PUR.
- _____. (2005), « Vodou et production des savoirs : la place du terrain anthropologique (Notes de recherche) », *Anthropologie et sociétés*, 29 (3), 207-221.
- Waquet, F. (2003). Parler comme un livre. Paris : Albin Michel S.A.
- Weber, M. (2003). Économie et société (2t).Paris : Presses Pocket.
- Winkin, Y. (2001). Anthropologie de la communication : De la théorie au terrain. Belgique : De Boeck Université.
- Wunenburger, J. et coll. (2009). Le sacré. Paris : Presses universitaires de France.
- Yin, R-K. (2009). « Case Study methods » in *Complementary Methods in Education research*. Washington: American educational Research Association.
- Zumthor, P. (1983). Introduction à la poésie orale. Paris : Éditions du Seuil.
- _____. (1987). La lettre et la voix... De la littérature médiévale. Paris : Éditions du Seuil.

_____. (2008), « Oralité », *Intermédiarités*, 12, 169-202.

_____. (1990). *Performance, réception, lecture*.
Longueuil : Éditions Le Preamble.